Puțini au fost intelectualii înzestrați cu credință care, puși în situații-limită de existență, să nu se fi dezis de ea prin comportamentul lor. Prin greșelile, compromisurile și uneori abjecțiile pe care le-au săvîrșit, ei au arătat că între teoria despre religie și viața practică în granițele aceleiași religii nu există nici o legătură. Tocmai de aceea scrierile lor despre credință și religie nu-ți pot inspira încredere. Le citești știind că totul e teorie scrisă și nu trăită.

Nimic din toate acestea nu are valabilitate în cazul lui Mircea Vulcănescu. Scrierile lui despre religie își trag valabilitatea din chiar felul tragic în care acest om a ales să-și încheie viața. Și astfel, citindu-le în lumina jertfei lui Vulcănescu din închisoare, textele lui interbelice îți inspiră o încredere fără reticențe. Sînt pagini uimitoare în care, din loc în loc, trăiești cu convingerea că ai de-a face cu gînduri premonitorii, vestind ceea ce urma să se întîmple. Și numai așa înțelegi că, în tot ce a scris despre religie sau credință, Vulcănescu nu mințea, nu făcea teorie, ci mărturisea ce trăia el însuși, se mărturisea pe sine. Vulcănescu este un caz unic de intelectual al cărui adevăr creștin s-a dezvăluit o dată cu moartea lui. De aici și importanța textelor lui religioase.

Alte apariții în aceeași colecție:

Mircea Vulcănescu *De la Nae Ionescu la « Crite*
Andrei Pleșu *Despre îngeri*

ISBN 973-50-0626-X



Mircea Vulcănescu • Bunul Dumnezeu cotidian

H

Mircea Vulcănescu

Bunul Dumnezeu cotidian

STUDII DESPRE RELIGIE





Humanitas

MIRCEA VULCĂNESCU (1904–1952) a fost filozof, sociolog, economist și profesor de etică. Studii universitare de filozofie și de drept la București, continuate printr-o specializare la Paris. Asistent de sociologie și de etică la catedra profesorului Dimitrie Gusti, a participat la campaniile monografice, impunîndu-se ca „filozoful" școlii de sociologie de la București. Unul dintre teoreticienii „tinerei generații", deosebit de activ în cadrul Asociației „Criterion". Referent la Oficiul de studii al Ministerului de Finanțe, director al Direcției Vămilor și al Datoriei Publice, unul dintre conducătorii Asociației Științifice pentru „Enciclopedia României". După 1937 s-a preocupat de elaborarea unui model ontologic al ethosului românesc, ilustrat de lucrări ca *Omul românesc*, *Ispita dacică*, *Existența concretă în metafizica românească* și *Dimensiunea românească a existenței*. În perioada celui de-al doilea război mondial a fost însărcinat cu gestiunea financiară a treburilor țării. Ca fost subsecretar de stat la Ministerul de Finanțe (ianuarie 1941–august 1944) în guvernul lui Ion Antonescu, a fost judecat și condamnat la opt ani de temniță grea. A murit în închisoarea de la Aiud.

MIRCEA VULCĂNESCU

Bunul Dumnezeu cotidian

STUDII DESPRE RELIGIE

Ediție îngrijită de
MARIN DIACONU



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
VULCĂNESCU, MIRCEA
Bunul Dumnezeu cotidian: studii despre religie /
Mircea Vulcănescu; ed. îngrij. de Marin Diaconu. – București: Humanitas, 2004
ISBN 973-50-0626-X

I. Diaconu, Marin (ed.)

2

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/222 85 46, fax 021/224 36 32
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/223 15 01, fax 021/222 90 61, www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0626-X

MIRCEA VULCĂNESCU – FILOZOF AL RELIGIEI

Pînă acum, în *istoria filozofiei românești, singura* problematizare filozofică serioasă asupra manifestărilor religioase, spirituale și practice, este aceea înfăptuită în cadrul școlii filozofice a lui Nae Ionescu. Meditările, generalizările, teoretizările și filozofările de pînă la primul război mondial, ca și cele de după 1947 și pînă în 1989 au fost de două tipuri: fie sporadice, nesistematice și fără adîncime filozofică, în epoca modernă, fie de pe fundamente materialist dialectice și istorice, fundamente ce sînt prin esența lor ateiste și fără o specială investigare filozofică, ci una predominant — dacă nu aproape exclusiv — politologică și propagandistică. *Iar deschiderea către filozofia* religiei din anii '90 este — pînă acum, prin ceea ce s-a publicat și s-a practicat în viața filozofică și spirituală în genere — una culturalizator-propagandistică (chiar dacă acest ultim termen a ieșit din uz, înlocuit fiind, pentru practicieni, cu pretențiosul și prețiosul de „analist“ ...) —, deschidere nețărmurit desfășurată înspre talgerul religiei.

Le-a fost dat lui Nae Ionescu și elevilor săi să-și apropie, divers și unitar, viziunea și practica religioasă, să le problematizeze, chiar trăindu-le și filozofic speculativ, și să elaboreze o suită de lucrări de filozofie a religiei așezate în istoria filozofiei autohtone.

Ca și pentru cîmpul metafizicii ori cel al logicii, înaintemergătorul, deschizătorul de drumuri prin fundamente edificate este Nae Ionescu însuși, „Profesorul“ sau, mai simplu și camaraderește, dar cu suficientă deferență intelectual-culturală, „Nae“. El își deschide, la sfîrșitul lui 1919, cariera universitară, pentru aproape două decenii, cu lecția inaugurală *Funcțiunea epis-*

temologică a iubirii, veritabilă prelegere de autentică filozofie a religiei. Apoi, vreme de cîțiva ani, în concreștere epistemică și sistematică, Nae Ionescu conturează și amplifică filozofia religiei prin cursuri profesate concrescător între 1920–1929.

Începutul, Nae Ionescu l-a făcut chiar în primul an de predare a unui curs, în 1920–1921, cînd cursul de metafizică a avut ca temă generală *filozofia religiei*, cu particularizarea în „Soluții filozofice în problema Dumnezeirii (teism, panteism, deism, ateism)". În anul universitar 1923–1924, profesorul revine la metafizica religiei și prezintă raportul dintre metafizica generală și religie, cu o privire filozofică asupra religiei. Nae Ionescu a continuat, în anul școlar 1924–1925, cu „Fenomenologia actului religios" (curs litografiat, tipărit de patru ori în cursul anilor '90 și a cincea oară inclus în ediția de *Opere*, vol. I, 2000; este primul curs litografiat al profesorului de metafizică și logică). Mai apoi, după o întrerupere de doi ani (în care a tratat problematici propriu-zise metafizice și logice, după titulatura conferinței din cadrul catedrei conduse de C. Rădulescu-Motru), profesorul a coborît într-un regional și a adîncit „Filozofia protestantismului" (1927–1928); în anul universitar următor (1928–1929), el a atacat metafizic un alt regional, prin cursul „Filozofia catolicismului". Din păcate, aceste cursuri n-au fost litografiate (și încă n-am identificat acele însemnări sau stenograme ale cîtorva lecții, despre care scrie Mircea Vulcănescu în *Introducerea* la *Istoria logicii*, 1941).

La seminar, Nae Ionescu n-a discutat special în nici un an universitar tema filozofiei religiei, a vieții religioase, pe care a preferat să o atace în modalitatea „filozofării practice", a publicisticii, începînd de la *Noua Revistă Română*, continuînd la *Ideea Europeană* și, îndeosebi, cu faza maturității și a încoronării de la cotidianul *Cuvîntul*, mai ales prin rubrica „Duminica", încă și prin numeroase articole de doctrină, de atitudine ori polemice. Au fost identificate peste 400 de articole cu problematică religioasă (adunate în „integrala" *Teologia*, ediție de Dora Mezdrea; Sibiu, Editura Deisis, 2003, 671 p.).

Dacă a fost ca Nae Ionescu să fie cel dintîi filozof al religiei român, a fost să fie ca elevi ai lui să urce, în modalități diverse, pe podișul speculativ plăsmuit de Profesor și n-a fost să

fie ca toți, laolaltă, să edifice ceva comparabil cu construcția filozofic religioasă a *maestrului*.

Așadar, din rîndul școlarilor lui Nae Ionescu, mulți s-au dedicat cercetării fenomenului religios și doar puțini meditării speculative asupra gîndului religios. Dinspre teologie venea doar *George Racoveanu*, care a practicat *publicistica religioasă* (nu și cea de filozofie a religiei), a cercetat creația artistic-religioasă și după războiul mondial ultim s-a aflat și a murit în Apus;

dinspre literatură, îndeosebi *Paul Sterian* și *Sandu Tudor* au trăit autentic religiosul în formă *poetică*;

iar într-o modalitate intens *problematizantă*, *Mihail Sebastian* a vrut să prindă semnificații sociale și istorice ale *iudaismului*, trăind nemijlocit drama integrării în comunitatea românească, îmbrîncit și de unii români (nu și de Nae Ionescu!), și de unii dintre evrei, într-o vreme deosebit de tensionată în planul ideologicului, aspirație, strădanie și trăire pe care le-a promovat publicistic și le-a transfigurat literar;

Mircea Eliade — personalitate nețărmurit plurivalentă — a pornit de la cunoașterea unor diverse fețe religioase ale omului și a ajuns la *omul religios* în concretețea lui, om religios investigat și descris istoric ori transfigurat literar, realizîndu-se ca *savantul* (om de știință) cunoscut în lumea *mai mult* lată *decît* intensă; el a fost asistentul de metafizică al lui Nae Ionescu în anii '30; n-avem decît întîmplătoare informații (din jurnale personale, din memorialistică, din presa vremii ori din relatări orale) despre seminariile și lecțiile de metafizică ale asistentului (de ce oare, el însuși „uită" adesea că a fost asistent de metafizică?!...) — este adevărat și drept că a fost asistent în anii în care Profesorul nu mai preda filozofia religiei, ci se orientase către logica colectivelor...;

Emil Cioran — singurul ardelean dintre elevii profesorului (să fi însemnat ardelenismul lui ceva?...) — este așa de puțin naeionescian, mult prea dedat cîntării metafizice a „răului" și mult prea *personal* chiar și în fața „lacrimilor sfinților", încît mai degrabă voia (cu clasica ironie cioraniană, simpatizată de Nae Ionescu, căci era o afinitate electivă reciprocă...) să mănînce cu sare scoasă din mînă de „ocnașul Nae" (pe cînd aces-

ta avea domiciliu forțat), decît să-l continue constructiv, filozofic și ortodox simpatetic;

iar *Constantin Noica* — după o convorbire cu cele sfinte de prin 1940 (vezi numărul unic al ziarului *Adsum*) — s-a vrut și s-a realizat ca *filozof*, îndeosebi ca metafizician care construiește cu istoria filozofiei universale și a celei *românești*, *preocupat de conturarea unui model ontologic românesc, încît n-a mai găsit răgazul speculativ să coboare la, să se îndure și de nivelul religiosului (filozoful metafizican poate pune între paranteze fenomenologice pe Dumnezeu*, nu însă și Divinitatea, cînd ambiționează elaborarea unui sistem filozofic, așa cum reușește Noica în a doua jumătate a veacului trecut); moartea l-a surprins pe cînd se înălța să dea lecții de filozofie (după ce, altcîndva, dăduse și lecții de înot ori de limbă engleză...) celor „născuți în Cosmos" (deși nu le terminase nici pe cele adresate celor de-aici, de la Păltiniș și din întreaga țară);

(nu dintr-o deformare vulcănesciană, cred că) numai *Mircea Vulcănescu* l-a continuat pe Nae Ionescu — în același timp rotitor cu Profesorul — în preocuparea de *filozofie a religiei* și de *publicistică religioasă*. (Această carte vrea să argumenteze și să probeze...) Este, în scrierile lui, și o anume deschidere către sociologia religiei, îndeosebi în modalitatea arheologiei sociale. Oricum, nici Mircea Vulcănescu, prin ceea ce ne-a lăsat — și probabilitatea ca să mai fie și alte lucrări decît cele pe care le știm este mică; sau, de se vor mai găsi, acelea nu vor fi scrieri fundamentale, care să răstoarne generalizările de pînă acum — nu s-a ridicat la nivelul speculativ și publicistic al Profesorului, deși sînt o serie de adîncimi către care merită și trebuie să te afunzi.

Desigur, atît pentru Profesor, cît și pentru Elevi, investigația, analiza și generalizarea *istorică se înfăptuiesc pe realitatea* spirituală care *sînt cursurile, studiile, articolele, cronicile* etc. și *abia se deplîng virtualitățile* frînte prin împrejurări istorice sau *individuale*. La judecata de apoi a Istoriei dăm seamă de fapte instituite în realitatea spirituală și doar în capitolul final, cel de morală a istoriei, ne putem lăsa impresionați la nivelul sensibilității culturale, ne putem plînge ori aruncăm tardive blesteme...

Fără îndoială, scrierile din culegerea de față, corelate și cu altele, aflate la confluența filozofiei cu religia, probează că la

Mircea Vulcănescu avem conturată o viziune filozofică asupra faptului, a fenomenului religios. De îndată se cuvine a nuanța că nu este o viziune amplă și sistematic, metafizic elaborată, atît întrucît gînditorul nu și-a propus, nu și-a fixat ca ideal intelectual elaborarea unei ample și profunde viziuni filozofice asupra religiei, avînd o chemare și o vocație de tip enciclopedic, una filozofică, sociologică, însoțită de o practică economică, cu cercetări și studii de specialitate și o carieră universitară ca asistent de etică al profesorului Dimitrie Gusti.

Din mulțimea studiilor elaborate și a conferințelor susținute pe parcursul temporal a două decenii, între 1923 și 1946, o suită dintre ele au o problematică religioasă, de *filozofie* a religiei, de sociologie a religiei, de publicistică religioasă *ori* cu implicații religioase. Oricum, problematica religioasă, *alături* de cele filozofică, sociologică, cultural-literară și economică, *este* una centrală în interesul spiritual al lui Mircea Vulcănescu. Ea este vie pe întregul parcurs al celor două decenii, de la articole apărute în *Buletinul Asociației Studenților Creștini din România* la conferințe cu caracter religios de la începutul anilor '40.

Sub aspect formal, unele scrieri sînt ample studii, altele articole, altele conferințe — rostite în cadrul unor cicluri religioase organizate de varii asociații, fundații — iar altele sînt simple *însemnări, uneori scrise pentru o autoclarificare*, purificare ori liniștire și care au fost uitate (deliberat) în sertarul cu manuscrise, turnat mai apoi în „cele două lăzi" cu însemne spirituale ale trecerii prin lume a lui Mircea Vulcănescu și *ale revărsării* dincolo de vremelnicia unor vremuri.

Avem în față, așadar, fie profunde studii istorico-filozofice, cum este cel intitulat „Două tipuri de filozofie medievală", fie pătrunzătoare studii sistematice, cum este „Logos și Eros în metafizica creștină", fie întinse manuscrise ale unor conferințe, *cum sînt* „Gîndirea religioasă contemporană", „Creștinul în lumea modernă", *fie articole de atitudine* — vezi grupajul privitor la „chestia Pascaliei" —, fie cronici religioase sau simple note publicistice.

Pentru o bună înțelegere a viziunii vulcănesciene asupra fenomenului religios, trebuie ținut seama de mulțimea factorilor care au înrîurit, au condiționat ori au determinat cauzal elabo-

rarea viziunii vulcănesciene. Altfel spus, trebuie ținut seama de vastele lui cunoștințe, de studiile publicate de ordin filozofic, sociologic ori cultural-istoric, de buna lui înstăpînire a limbajului filozofic și a celui teologic, a izvoarelor — *Biblia* situîndu-se în primul plan, încă și lucrări de interpretare, de comentarii biblice, de la cele ale sfinților părinți la cele clasic-filozofice ori ale unor filozofi contemporani, a problematicii religioase și a importante scrieri de filozofie a religiei; cum trebuie ținut seama și de sensibilitatea, de trăirea, atitudinea, convingerea creștină a lui Vulcănescu. El a fost o fire profund religioasă, fire accentuată prin experiența trăită în urma „accidentului de la Pasărea", ca și asecerist de frunte sau membru activ și cu funcție al Federației Franceze a Asociațiilor Creștine Studențești, unul care a meditat îndelung, în baza unei „cunoașteri spornice", la diversele înțelesuri ale gîndului religios, îndeosebi ale celui ortodox, încă și cu o bună deschidere și înțelegere către alte modalități creștine. Iar atitudinea lui autentic creștin-ortodoxă s-a manifestat îndeosebi prin participarea la campania de presă din iarna și primăvara lui 1929, dusă prin *Cuvîntul* împotriva Sinodului, împreună cu alți tineri ca Paul Sterian, Sandu Tudor ori George Racoveanu și sub îndrumarea lui Nae Ionescu pe „chestia Pascaliei", a datei prăznuirii Sf. Paști.

Din ansamblul unei asemenea determinări și cel al caracteristicilor viziunii vulcănesciene asupra religiei, detașez și prezint succint, în continuare, doar trei aspecte: unul de ordin epistemologic, altul privește convertirea unei polemici personale într-o confruntare de idei și al treilea privitor la cunoașterea și la participarea la viața filozofică și religioasă a Parisului din anii '20.

În spirit naeionescian, Mircea Vulcănescu adîncește problematica religioasă printr-un demers epistemologic de tip clasic kantian. Se știe că filozoful din Königsberg se întreabă, încă de la începutul *Criticii rațiunii pure*, cum de sînt posibile „judecățile sintetice apriori"? Iar în cazul filozofiei creștine, acele „judecăți sintetice" sînt tocmai dogmele creștine (vezi, de pe alte poziții metafizice și epistemologice, pe Lucian Blaga, cu al lui *Eon dogmatic...*), dogme aflate în dialog, în tensiune și în unitate cu fundamente metafizice, speculative de genul celor elaborate de Platon (vezi și aducerea lui Platon spre viziunea religioasă,

înfăptuită de teologi medievali, moderni sau chiar contemporani, ca și clasica iconografie Platon și Sibilele de pe zidurile exterioare — nu și interioare! — ale unor mînăstiri din Nordul Moldovei ori ale unor biserici din Gorj), ori elaborate de René Descartes sau de Leibniz.

Prilejul adîncirii problematicii filozofiei religiei creștine, sub acest aspect, îi este oferit lui Mircea Vulcănescu de un ciclu de conferințe organizat în cadrul Căminului studențesc „Sf. Augustin" din București, în toamna lui 1940. (Vezi textul conferinței „Posibilitățile filozofiei creștine", în culegerea de față.)

Chiar și atunci cînd intră într-o polemică, Mircea Vulcănescu trece cu ușurință și necesar de la o răfuială personală la polemica de idei. Se știe că una dintre caracteristicile esențiale ale vieții spirituale din România interbelică o constituie, fără îndoială, tensiunea dramatică, spiritul viu, polemic cu care au fost dezbătute cîteva problematici culturale, îndeosebi ideologice.

Este o modalitate pe care n-o realizează etapa de după 1948 (cu excepția disputei în jurul protocronismului), cînd — prin oficializarea unei singure ideologii, tolerarea celei religioase și lupta aprigă împotriva celei „burgheze, imperialiste", îndeosebi pînă prin 1963 — „lupta ideologică" este monolog, nu dialog, nu polemică. (Căci ce putea să-i răspundă Arghezi lui Sorin Toma, cu al său *Poezia putrefacției sau putrefacția poeziei*, apărut în „Scînteia"? Și, mai exact spus, cu *cine* să polemizeze Poetul, cu neica Nimeni?! La fel cum, într-un alt exemplu — care, deci, e mai mult decît un caz —, *de ce* Blaga să-i răspundă Apostolului Pavel la articolul *Gnoseologia mistică a lui Lucian Blaga*, apărut în 1957 în „Cercetări filozofice"?!)

Istoriografia noastră literară (și mai ales cea filozofică) n-a pus suficient în lumină spiritul polemic manifestat din plin în etapa interbelică.

Sînt clasice cîteva polemici, care au fost descrise mai în amănunțime: Tudor Arghezi — Ion Barbu, Nicolae Iorga — Mircea Eliade, Dan Botta — Lucian Blaga, Blaga–Rădulescu-Motru, Camil Petrescu — Lovinescu sau cea în jurul lui *Nu* al lui Eugen Ionescu. Dar n-am citit încă un studiu de sinteză asupra acestor polemici.

Astfel de polemici au fost mai degrabă interpersonale — desigur, pe o idee sau pornind de la o idee — ; doar că, asupra modalității de manifestare și-au pus prea mult pecetea tipul (și forma concretă) de personalitate ale polemistului.

După disputa — vreme de un deceniu și mai bine — în jurul „tinerei generații" (a nu se confunda cu generația tînără), poate că cea mai vie polemică a stîrnit-o cartea lui Mihail Sebastian *De două mii de ani*. De fapt, nu atît cartea, romanul, cît *Prefața* lui Nae Ionescu.

Anul 1934 este — pentru istoria noastră spirituală — an de „ruptură" ideologică, amplificat și prin polemica în jurul *Prefaței* lui Nae Ionescu. Desigur, punctul de pornire — în acest caz — se află chiar în această prefață, aflată în tensiune cu romanul lui Sebastian. Efervescența se amplifică în cafenea, în grupuri de prieteni, în presă.

Sînt de invidiat cei ce-au trăit nemijlocit un astfel de spectacol — cu manifestări ce țin de dramă, de comedie, dar și de tragedie. (Vezi cum și-au sfîrșit zilele unul sau altul dintre polemiști — de la Sebastian și Nae Ionescu, pînă la Eliade, Pandrea, Belu Silber, Racoveanu sau Mircea Vulcănescu. Căci angajarea lor era, totuși, una de viață și pe moarte a uneia sau a alteia dintre idei, a ideii-convingere.)

Iar noi, cei de azi — conjugate cu neajunsul autenticității, al trăirii pe viu —, avem cel puțin două avantaje: 1) cel al relativei detașări, necesară unei mai bune înțelegeri a faptelor, a realității spirituale a vremii, și 2) o cunoaștere ceva mai bogată a angajării polemice — și deci posibilitatea unei mai adînci înțelegeri a tensiunii. (Ca să nu mai vorbesc, dar amintesc, de „avantajul" cunoașterii deznodămîntului dramei, în vreme ce combatanții doar o trăiau — dar mai toți erau conștienți de demnitatea istorică a faptului spiritual pe care îl trăiau, făcîndu-l.)

Cititorul de azi are la îndemînă cărțile lui Sebastian (desigur, cu *Prefața* lui Nae Ionescu); încă, și diverse poziții risipite prin lucrări ale altora (jurnale, memorii, critică ș. a.); în schimb, îi lipsesc texte de bază chiar ale lui Eliade sau Belu Silber sau Racoveanu, sau le cunoaște numai indirect, prin poziția față de ele a lui Sebastian din *Cum am devenit huligan*.

Polemica stîrnită de cartea lui Sebastian și de *Prefața* lui Nae Ionescu este îndeosebi una de idei. La ea participă și Sebastian,

dar nu și Nae Ionescu. În schimb, sînt deosebit de activi „feciorii lui Nae", cum îi numea Andrei Șerbulescu (Belu Silber). Doar că acești „feciori" se luptă atît cu I. Ludo sau Belu Silber, sau T. Teodorescu-Braniște, cît mai degrabă se „răfuiesc" între ei — ceea ce, să recunoaștem, face ca spectacolul să fie și mai tensionat (și mai interesant, în același timp).

Cum rîndurile mele au scopul de a călăuzi pe cititorul de azi către texte ale lui Mircea Vulcănescu, numai reamintesc aci, prin titluri, polemica dintre Mircea Eliade și George Racoveanu. (E nevoie să mai repet că ea este în jurul cărții lui Sebastian și al *Prefeței* lui Nae Ionescu?) Iată, deci, titlurile polemicii dintre cei doi adepți ai directorului *Cuvîntului*:

Mircea Eliade, „Iudaism și antisemitism. Preliminarii la o discuție"; în *Vremea*, an VII, nr. 347, 22 iulie 1934, p. 5; George Racoveanu, „O problemă teologică eronat rezolvată... sau: ce n-a înțeles d-l Mircea Eliade"; în *Credința*, an II, nr. 195, 29 iulie 1934, p. 3, 4; Mircea Eliade, „Creștinătatea față de iudaism", în *Vremea*, an VII, nr. 349, 5 august 1934, p. 3; George Racoveanu, „Creștinism, iudaism și... îndrăzneală", în *Credința*, an II, nr. 215, 22 august 1934, p. 3; nr. 216, 23 august 1934, p. 3; nr. 218, 25 august 1934, p. 3; Mircea Eliade, „O ultimă lămurire"; în *Vremea*, an VII, nr. 352, 26 august, p. 7; George Racoveanu, „Creștinism, iudaism și... îndrăzneală"; în *Credința*, an II, nr. 221, 29 august 1934, p. 3

Ajuns aici, Eliade nu mai continuă.

În fapt, era o polemică pe o temă teologică între absolventul Facultății de filozofie, cu experiența și studiile din India, dar nu suficient de bun cunoscător (pe atunci) al cîmpului pe care se-nfrunta cu „adversarul" său, absolvent al Facultății de Teologie și un bun cunoscător al specialității sale.

Și-atunci, atît din spirit cavaleresc (de tip medieval, desigur), cît și întrucît se dezbătea o problematică teologică de mare angajament, intervine în polemică și Mircea Vulcănescu. El angajează discuția îndeosebi în planul teologicului, așa cum procedase și Nae Ionescu în prefață, trecînd de la cazul lui Iosif Hechter la acela al lui Iuda și, de aci, al iudaismului. Cred că, mai ales acest model al lui Nae Ionescu și unele precarități, atît ale lui Eliade cît și ale lui Racoveanu, l-au determinat pe Vulcănescu

să intervină în dezbaterea publică. Totodată, el a intervenit și *pentru a nuanța, a îmbogăți conținutul prefeței lui* Nae Ionescu, care n-a coborît în polemică! Așa cum Vulcănescu a făcut-o — tot pentru Nae Ionescu, în același an 1934 — răspunzînd lui I. Brucăr la obiecțiile aduse de acesta introducerii la traducerea *Criticii rațiunii practice* a lui Kant, traducere făcută de D. C. Amzăr și Raul Vișan.

Mai întîi, Mircea Vulcănescu — aflat în vacanță undeva în provincie — îi scrie o scrisoare (publică — așa cum scrisese și o cronică despre *Isabel și apele Diavolului*, apărută în *Cuvîntul* în toamna lui 1930) lui Mircea Eliade, care se delimitase față de Nae Ionescu; nu știu de ce n-a publicat acea scrisoare (azi se află tipărită în „Jurnalul literar", noiembrie 1991–ianuarie 1992 și adunată în culegerea de față).

Apoi, Mircea Vulcănescu intră în polemică directă cu George Racoveanu și publică „O problemă teologică eronat rezolvată? sau ce nu a spus d-l Gheorghe Racoveanu" (în *Credința*, an II, nr. 225, 2 septembrie 1934, pp. 3, 5). Racoveanu îi răspunde curînd și cu suficiență, sub titlul: „Pentru lămurirea lui Mircea Vulcănescu, noul bogoslov" (tot în *Credința*, an II, nr. 227, 5 septembrie 1934, pp. 3, 6).

Public, aci se oprește disputa.

Dar Mircea Vulcănescu nu se dă bătut și replică prin „Răspuns la un răspuns" — pe care nu știu de ce nu l-a publicat atunci. Presupun că n-a fost mulțumit de propriu-i text, în care parcă insistă prea mult asupra unor aspecte fenomenale și îi dă prea multă atenție lui Racoveanu.

Și atunci, Mircea Vulcănescu se hotărăște să înalțe polemica în planul ideilor (acolo unde, de fapt, o situase de la început Nae Ionescu și încerca s-o mențină înfocatul adept Racoveanu). Încît, Vulcănescu trece de la „Răspuns la un răspuns" — titlu care nu spune, chiar ca formă, mare lucru — la „Condamnarea lui Origen" — adică la o aleasă personalitate teologică și, astfel, la o mare problemă, aceea a mîntuirii creștinului. El nu-l uită pe Racoveanu, de la care pleacă — vezi și subtitlul —, dar, în desfășurarea raționamentului, uneori ai impresia că Racoveanu a existat doar ca pretext, sau că... l-a lăsat să aibă-n grijă... calul Iancului Jianu. (Spun asta, prins eu însumi de jocul polemicii de la începutul textului. În realitate, cei trei: Eliade,

Racoveanu și Vulcănescu au rămas pe mai departe buni prieteni, așa cum le stă bine unor veritabili polemiști de idei.)

Mircea Vulcănescu are o bună deschidere către fundamente metafizic sistematice, către istoria raportului, a dialogului și a tensiunii dintre metafizică și religie, cu aplecare specială către filozofia religiei și către teologie, încă și către filozofia contemporană, cu adîncire către filozofia neotomistă.

Așadar, una dintre trăsăturile personalității lui Mircea Vulcănescu — s-a spus în mai multe rînduri — este profundul lui spirit creștin-ortodox. Format într-o familie de buni creștini, cu o accentuată curiozitate pentru ritualul religios încă din copilărie, și totodată, mai tîrziu, sub influența cursurilor de filozofie a religiei ale lui Nae Ionescu — Mircea Vulcănescu se deschide, pentru toată viața, către trăirea religioasă a lumii și către filozofia religiei.

El concepe — cel puțin în anii '20 — spiritualitatea îndeosebi ca viață spirituală religioasă. Sînt cunoscute studiile sale *Logos și Eros în metafizica creștină, Două tipuri de filozofie medievală* (augustinismul și tomismul, asupra cărora meditează încă din 1927, de la Paris) sau conferințele *Paradoxele vieții spirituale, Posibilitățile filozofiei creștine, Creștinul în lumea modernă* ș. a.

Aflat la studii de doctorat la Paris între 1925–1928, Mircea Vulcănescu își continuă căutarea și formarea spiritual-religioasă în cadrul unui cerc de studii religioase și sociale al studențimii române, de pe lîngă Biserica Ortodoxă română din capitala Franței, al unui cerc interconfesional de studii religioase, prin contact strîns cu Federația Universală a Asociațiilor Creștine Studențești (în august 1925 participase la Congresul Federației Universitare Internaționale pentru Societatea Națiunilor, în 1927 este delegat la Congresul de la Aigen, Austria).

Un fapt de seamă al acestui moment spiritual este contactul nemijlocit cu cîteva personalități ale filozofiei creștine, dintre care la loc de frunte se află Nicolai Berdiaev și Jacques Maritain. Întîlnirea cu Berdiaev se făcea pe aceeași poziție ortodoxă, iar cea cu Maritain era pe calea creștină cu încărcătura filozofică adecvată, însă de la una ortodoxă către una catolică tradi-

ționalistă, căci filozoful francez este o figură de seamă a neotomismului.

Despre contactul lui Mircea Vulcănescu cu personalitatea filozofică cea mai cunoscută a neotomismului știam, auzisem, citisem diverse afirmări, dar n-aveam o mărturie expresă, nemijlocită.

Caută și vei găsi — și am găsit!

Era în ultimele două, trei luni ale vieții celei ce a fost Jenica Costin Deleanu (n. Axente), asecheristă de frunte (căreia unii dintre asecheriști îi spuneau chiar „căpitan"). Într-o arhivă păstrată cu sfințenie — demnă de numele lui Paul Costin Deleanu (directorul *Ideii Românești* și al *Axei*) —, am identificat și cîteva scrisori ale lui Mircea Vulcănescu și ale lui Paul Sterian, expediate din Paris, către cei ce la București le urmaseră în conducerea A. S. C. R.-ului. Aceste scrisori depășesc cu mult cadrul unor informări personale. Ele ne ajută să înțelegem mai bine atît ce a fost acel A. S. C. R., cît și cum s-a format ca personalitate Mircea Vulcănescu.

Pentru a îmbogăți descrierea entuziastă făcută — sub impresia puternică a momentului — de Mircea Vulcănescu, iată aci și relatarea altui ortodox român, desprinsă dintr-o scrisoare (inedită) către Aram Kassargian, datată *28 februarie 1927*, în care descriere intră, desigur, și ceva din modul personal de a vedea lumea și cele sfinte al poetului și omului Paul Sterian:

„I-am auzit și văzut *propriis sensibilis* pe Berdiaev și Maritain, cei doi uriași cari poartă pe umerii lor (în țeste, bineînțeles) comoara ortodoxiei și a catolicismului. (Un cerc biblic la ruși, condus de Berdiaev. Maritain a vorbit despre creație.)

Maritain seamănă leit cu Hristosul lui Leonardo din *Cina cea de taină*: are bărbuță, e blond și ochii-i sînt albaștri, adică reflectează cerul. Cugetarea lui deci e blondă (subtilă) iar bărbuța e tinichea de coadă (teologia tomistă).

Berdiaev e însăși contradicția permanentă, dar veșnic în echilibru, a ortodoxiei: are chelie și totuși are plete, coroană de plete, munte de plete, văi și munți de plete, înconjurînd țeasta lucie sub care ascunde un crater; și are și un cioc mare cît o barbă.

Și-i frumos ca un urs, dar are voce mieroasă și cugetare de miere și suflet tot atît de dulce.

Maritain pretinde că d-aia e atît de uleioasă cugetarea lui Berdiaev, și a tuturor ortodocșilor, că e prea plină de mierea culeasă de albinele mistice pe plaiurile transcendente ale celuilalt tărîm.

— Prea sînteți acrobați, mă fraților, îi replică Berdiaev lui Maritain și Sfîntului Toma din Aquin. Dar Maritain, tocmai fiindcă-i acrobat, avu cuvîntul din urmă: adică, i-a dat cu tifla. Și biet Berdiaev, natural ca ursul și greoi, a alergat după el. Dar pas de-l prinde pe acrobat.

Și toți au rămas așa, ca mai înainte: Berdiaev s-a întors la stup și la miere, iar Maritain s-a urcat în vîrful pomului și sparge nuci și le mănîncă miezul, iar cojile le aruncă în capul lui Berdiaev.

Poți să-ți închipui că noi, adică Mircea [Vulcănescu] și eu, ca rumâni ce sîntem, zicem și hăis și cea taurului cugetării noastre, și i-am privit tot cu atîta dragoste și plăcere și pe urs și pe acrobat, fiindcă, prin hereditatea noastră, îi avem și pe unul și pe altul în noi".

Iar pentru reacția spontană a lui Mircea Vulcănescu în fața marelui neotomist, vezi scrisoarea din culegerea de față, intitulată „Jacques Maritain — gînditorul și artistul".

Pînă în prezent nu s-au scris studii de analiză a gîndirii vulcănesciene în problematica filozofiei religiei, întrucît textele erau risipite prin publicații ale vremii interbelice ori, mai recent, ale anilor '90 și întrucît unele au rămas inedite pînă de curînd.

Nici acest cuvînt înainte nu are rostul unei temeinice introduceri către viziunea lui Vulcănescu asupra spiritualității și a fenomenului religios, cît mai degrabă de atragere a atenției publice și a profesioniștilor asupra ei și de fixare a unor cadre, a unor împrejurări și a unor coordonate generale ale acestei viziuni. Pentru o mai adecvată înțelegere a ei, corelarea cu viziunea filozofică generală a lui Vulcănescu, cu ideile din studiile de istorie a filozofiei universale ori de filozofie românească, precum și cu viziunea sociologică și cea etică este strict necesară — corelații care, desigur, nu se pot face într-un cuvînt înainte introductiv.

Destinul lui Mircea Vulcănescu și ca filozof al religiei de-abia de-acum poate începe, cînd avem și această carte pe masa la care citim și meditām...

MARIN DIACONU

NOTĂ PRIVITOARE LA EDIȚIA HUMANITAS

Continuăm editarea integralei tematice a lucrărilor lui Mircea Vulcănescu cu scrierile cu conținut religios. (Sperăm ca pînă la sfîrșitul anului calendaristic să apară și cele cu conținut economic...) Majoritatea scrierilor din culegerea de față, cu intensitatea ideatică și cu extensia spațială cea mai mare o constituie lucrările ce se circumscriu cadrului general al filozofiei religiei. Unele scrieri țin de publicistica religioasă, îndeosebi din etapa primei tinereți, aceea a anilor '20, din vremea studenției bucureștene ori a studiilor de specialitate pariziene. Sînt și cîteva articole de atitudine religioasă față de o anume problematică aflată în dezbaterea ideologică a momentului spiritual interbelic, față de o lucrare ori un personaj al vremii sau chiar față de Sf. Sinod, la începutul anului 1929, privitoare la data prăznuirii Sf. Paști.

Conținutul studiilor care țin de filozofia religiei este necesar să fie corelat cu conținutul unor studii de filozofie sistematică ori de istorie a filozofiei, incluse în alte culegeri tematice, îndeosebi în cele trei părți ale *Dimensiunii românești a existenței* (Editura Eminescu, 1992, 1995, 1996). Căci o serie de studii privitoare la raportul dintre filozofie și religie nu au fost preluate în culegerea de față. Așa este amplul studiu „Două tipuri de filozofie medievală“, tipuri care sînt, precum se știe, tomismul și augustinismul; or, un studiu ca „Ideea de Dumnezeu în filozofia Tomei din Aquino“ este în prelungirea, în adîncirea ideatică a problematicii din „Două tipuri...“. Și se pot oferi multe alte exemple. Astfel că n-am preluat nici alte articole, ca: „Spiritualitate“, „Noua spiritualitate“ (înțeleasă îndeosebi ca spiritualitate religioasă), „Filozofie științifică, Universitate și ortodoxie“, sau „Existența concretă în metafizica românea-

că“ (cu clasicul concept de Dumnezeu..., *altfel gîndit de Vulcănescu în spiritualitatea românească*); sau, pentru valorizarea viziunii lui Nae Ionescu din prelegerile de filozofie a religiei și din unele articole religioase, vezi capitolul II, „Cursurile de filozofie a religiei“ din cartea *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut* (Editura Humanitas, 1992).

Am reluat totuși cîteva studii și articole din alte volume, pentru ca acest volum (și conținutul lui de idei) să nu fie frate vitreg al celorlalte, să nu fie sacrificată problematica religioasă în altarul filozofiei...

Lucrările adunate aici au fost fie studii, articole tipărite în vreme, fie conferințe rostite — pentru care a elaborat ample manuscrise —, fie răfuieli în scris, cu sine ori cu altul, și — după ce au fost scrise și... a numărat pînă la zece, cum se zice — le-a abandonat sertarului, dar de care n-a uitat atunci cînd și-a alcătuit lista scrierilor proprii, în decembrie 1940, cu adăugiri în 1945 sau 1946.

O bună parte din scrierile inedite au fost tipărite în anii '90, îndeosebi în *Viața Românească* ori în *Jurnalul literar* (mențiuni care se află în note, la fiecare scriere).

Mircea Vulcănescu însuși, în anii '30, a vrut să tipărească o carte sau alta de filozofie a religiei. Din presa vremii aflăm despre proiectul de a publica o carte cu titlul *Logos și Eros în metafizica creștină*, în colecția „Carte cu semne“ (pentru care a și revăzut textul tipărit al studiului) (1932); iar de altundeva aflăm despre un proiectat volum *Bunul Dumnezeu cotidian* (1932).

În împrejurările surîzătoare ale anilor '90, a apărut o primă culegere a scrierilor religioase, alcătuită de Dora Mezdrea în baza textelor din arhivă puse la dispoziție de Măriuca Vulcănescu; culegerea are titlul *Posibilitățile filozofiei creștine* și s-a publicat la Editura Anastasia, în 1996, în colecția „Filozofia creștină“ (cu 231 p.). Ediția are și o cronologie și restrînse note. Desigur, am consultat-o pentru ediția de față (fără a împărtăși și deschiderea religioasă a editoarei...).

La alcătuirea actualei ediții am lucrat cu întreg materialul din arhiva Mircea Vulcănescu, pe care mi l-a pus la dispoziție, cu aleasă amabilitate, Doamna Mărgărita Vulcănescu, soția Gînditorului, încă din vara lui 1981; în ultimii 15 ani, am găsit o

bună înțelegere la Doamna Măriuca Vulcănescu, căreia îi mulțumesc și prin înscrisul de aci.

La fiecare lucrare am menționat, în note, data, locul și împrejurarea în care a fost scrisă, tipărită ori rostită, precum și eventuale (re)publicări. Această parte introductivă a fiecărei note este urmată de note propriu-zise, note privitoare la împrejurări, personalități ori personaje, citate, expresii în limbi străine, variante în manuscris etc. Ele sînt deliberat voite mai degrabă note și comentarii privitoare la personalități, împrejurări, nu și la conținutul ideatic al scrierii vulcănesciene. Am optat pentru această formă, interesul predominant fiind acela al editării, al punerii la îndemîna cititorului a textului vulcănescian și al ajutorării cititorului, cel al *„slăvirii“* Autorului și nu cel al „lustruirii“ editorului...

Notele autorului — ca și la celelalte volume — le-am indicat cu steluțe (*) și le-am dat în subsolul paginii cu trimiterea; iar cele ale editorului, numerotate cu cifre arabe pentru fiecare scriere, le-am grupat la sfîrșitul culegerii, ca să nu interfereze (și, eventual, să deformeze) Gîndul Autorului cu indicații ale editorului.

La transcrierea și îngrijirea textului am ținut seama de: forma textului vulcănescian; norme „clasice“ ale editării critice, preluate de la edițiile „clasice“ ale Editurii Minerva din anii '60, '70, '80 și de la începutul anilor '90; de practica editării culegerilor vulcănesciene apărute la Editura Eminescu în anii '90 (trei volume de filozofie și critică culturală și încă două de sociologie); de norme interne practicate de Editura Humanitas — așa cum am conlucrat și la culegerea *De la Nae Ionescu la „Criterion“* (Editura Humanitas, 2003).

Alese mulțumiri adresez conducerii Editurii Humanitas și minunatului colectiv editorial pentru participarea, și prin această culegere, la sărbătorirea centenarului nașterii lui Mircea Vulcănescu!

25 ianuarie 2004 M. D.

LOGOS ȘI EROS ÎN METAFIZICA CREȘTINĂ

I. TIPOLOGIE ISTORICĂ

Problema raporturilor dintre logos și eros în metafizica creștină poate fi privită din două puncte de vedere: sistematic și istoric.

Privire istorică

Așezarea istorică a chestiunii ne-ar impune o cercetare a diferitelor poziții pe care le-a adoptat cugetarea filozofică de-a lungul vremei, în ce privește relațiunile dintre dragoste și cunoaștere. Dacă ar fi să urmăm pildei genialului, dar zvînturaticului filozof german Max Scheler, protestant convertit o vreme la catolicism, dar care a sfîrșit, decepționat și de acesta, într-o pozițiune originală antropologică situată în afara filozofiei teiste, așezat prin urmare într-o poziție deosebit de priincioasă pentru a-și da seama de diferitele tipuri posibile de raporturi între cei doi termeni, ar trebui să începem prin a distinge din capul locului între un *tip răsăritean*, caracterizat prin supremația momentului cunoașterii asupra momentului simțirii și al acțiunii, și un *tip apusean* de înțelegere a acestor raporturi, care subordonează momentul speculativ, teoretic, momentului activ, practic, al sensibilității și al acțiunii. Deosebirea aceasta tipică iese la iveală, în chip neîndoielnic, din înseși temele mari care frămîntă cugetarea creștinească din Răsărit și din Apus. Răsăritul este preocupat mai ales de întrebările culminante ale speculației creștine, cum ar fi dogma trinitară și cea christologică, care toate se referă la întrebări asupra ființei și firii lui Dumnezeu în legăturile sale cu lumea; în vreme ce Apusul e preocupat mai mult de controversele privitoare la întrebările ce izvorăsc

din activitatea omenească, cum ar fi dogmele privitoare la Biserică, la predestinație, la har și la îndreptățirea omului și a purtării sale față de Dumnezeu și lume.

a) **Tipurile răsăritene.** *În cadrul tipului răsăritean*, pentru care *iubirea e subordonată cunoștinței* și în care iubirea nu e decît o cale, un instrument, un mijloc de cunoaștere adîncă, ar trebui să mai deosebim două subtipuri: *tipul elin* și *tipul indic.*

Deosebirea între aceste două tipuri arice nu stă în raporturile dintre dragoste și cunoștința propriu-zisă, ci în modul însuși de înțelegere al cunoștinței și al așezării acesteia în fața existenței.

În vreme ce, *în concepția indiană, cunoașterea e concepută ca* o dezrobire, ca o trecere peste legăturile ființei, ca o contopire cu marele tot cosmic, ca o întoarcere a părții la întreg, față de care lucrurile nu sînt decît stavili, prin urmare, ca o *trecere de la ființă la neființă* (în termeni aristotelici); *în concepțiunea elină*, dimpotrivă, *cunoașterea e înțeleasă ca o adîncire în ființă*, ca un contact direct cu ceea ce este, cu acel *to ontos on*[1], ca o depășire a aparențelor înșelătoare, spre a lua contact cu plinătatea neschimbătoare a lucrurilor care sînt cu adevărat.

În consecință, în tipul indic, iubirea, înțeleasă ca un *instrument* al cunoașterii-eliberare, va fi un instrument de depășire, de trecere peste sine, de nimicire a eului propriu și de contopire în suferință, în tot; în vreme ce în tipul elin va fi, dimpotrivă, un suspin după plinătate, un avînt al celui ce se lasă în lipsă către ceea ce i-ar putea aduce îndestulare, plinătate. Astfel, iubirii înțeleasă ca universală milă la indieni, dar milă înțeleasă nu ca dragoste de altul, ci ca povară a existenței individuate despărțită de întreg, îi corespunde, în tipul grec, acel eros platonic, care e fiul Peniei[2]: sărăcia, și al lui Poros[3]: rege, abundență.

Fiecare din aceste două tipuri se regăsește în metafizica răsăriteană a creștinismului. Cel dintîi tip, tipul indic, stă ca o presupunere fundamentală *la temelia întregii vieți ascetice* din Răsărit, pentru care dragostea, spre deosebire de Apus, unde asceza are funcții netăgăduit active, nu e decît un mijloc de dezrobire, de depășire a tuturor celor de dincoace. *Al doilea tip*, al filozofiei platonice, se regăsește, dimpotrivă, în *speculația răsăriteană* sub forma acelui suspin universal al firii după mîn-

tuire, a acelei nevoi de plinătate, căreia vine să-i răspundă darul de sine al lui Dumnezeu: întruparea.

b) **Tipurile apusene.** *În tipul apusean*, în tipul care, dimpotrivă, *subordonează cunoștința acțiunii*, subordonare atît de pregnantă în formula cunoscută mai ales de la pozitiviști, dar care e mult mai adîncă și mai veche[4], înfiptă în inima întregului Apus: „A ști pentru a prevedea, a prevedea pentru a putea", am putea de asemenea distinge două subtipuri:

Un prim tip, pe care l-am putea numi moralist, și un tip mistic. În *tipul mistic* apusean, ceea ce se capătă prin *dragoste* e intuițiunea existenței, *e contactul direct cu existența*, pe care intelectul abstract n-o poate da, deoarece îi lipsește intuițiunea nesfîrșitului, simțirea unui lucru fragmentîndu-se întotdeauna în analiza unui gînd. Într-un asemenea tip, caracteristic pentru toată mistica autentică apuseană — aceea care răsăriteanului îi apare todeauna senzuală —, dragostea apare ca o cale de depășire a inteligenței, ca un mijloc de gustare, de *simțire* a unor realități *la care nu se poate ajunge decît trecîndu-se peste gînd.* În noaptea neagră a necunoștinței, dincolo de orișice simțire și orișice conținut gîndit, misticul se simte cuprins de foc și arde înflăcărat de o lumină nematerială, de nemărturisit, dar plină de evidență, de o prezență minunată și tainică.

În tipul celălalt, moralist, necesitatea dragostei izvorăște tot dintr-o deficiență a gîndirii și tot dintr-o necesitate de depășire a cunoașterii și de adîncire în ființă pe căi extraintelectuale. Numai că aci *dragostea* nu mai joacă un rol de sentiment, de simțire, ci *apare ca o atitudine voită a subiectului în fața existenței*, ca un fapt moral, ca o valorificare, ca o prețuire a existenței săvîrșită printr-o operațiune liberă, autonomă, a subiectului agent. Dragostea nu mai e aci întîlnirea cu altul, nu mai e intuițiune, nici discurs, ci hotărîre.

Dintre tipurile apusene: cel mistic creștinesc se regăsește în formele lui cele mai înalte la o Tereza a Carmelului, sau la un Juan de la Cruz[5]; celălalt, tipul moralist, se regăsește mai ales în filozofia religioasă a Apusului protestant de după Kant, și prin el în toată cugetarea „modernistă", de la noi și de aiurea.

După cum se vede, *și aceste două tipuri de relații*, ca și cele dintîi, *deși se dezvoltă și cresc pe tărîmul filozofiei în genere, fundează și susțin poziții ale metafizicei creștine.*

Patru tipuri de înțelegere a relațiilor dintre cunoștință și iubire: *două răsăritene*: unul *ascetic*, altul *gnostic*, și *două apusene*: unul *moralist* și altul *mistic*. Iată ce ne descoperă încercarea de determinare tipologică a relațiilor dintre dragoste și cunoaștere, așa cum le întîlnim în istoria spiritului european.

c) **Relațiile dintre tipuri.** Între aceste patru tipuri, corelîndu-le două cîte două, se poate găsi mai mult decît o singură corespondență. Fie că e vorba de tipul răsăritean, fie că e vorba de tipul apusean, cu varietățile lor, fiecare implică, în același timp, o depășire și o atingere, o împlinire. Numai că, în vreme ce în tipul răsăritean omul se depășește prin trecerea contemplativă peste momentul acțiunii, dragostea fiind instrumentul depășirii, iar cunoașterea momentul contactului, în tipul apusean, dimpotrivă, cunoștința e momentul care trebuie depășit, iar contactul real, efectiv, cu absolutul se capătă dincolo de căile cunoașterii, prin trăire extraintelectuală, prin inserțiune activă în absolutul pe care intelectul nu-l cuprinde. Că e vorba de metafizicile laice ale unor Kant sau Bergson, sau că e vorba de metafizica unor augustinieni notorii, ca Blondel, spre a vorbi de contemporani numai, sau că e vorba de un Pascal, sau Ignațiu de Loyola, asupra acestui punct toți sînt de acord. Singur tomismul menține în catolicism cumpăna în favoarea intelectualismului; dar cu ce preț și în ce condiții?

Dar nu numai atît; chiar în cadrul fiecărui tip găsim mai mult decît o simplă asemănare. *Din punctul de vedere al subiectului*, atît gnoza cît și mistica sînt căi de contact intuitiv, atît moralismul cît și asceza sînt mijloace de depășire. Numai că gnoza e intelectuală iar mistica este afectivă, iar asceza este un instrument de depășire către dincolo, în vreme ce „moralitatea" este rînduirea trăirii în veac.

O fi mistica depășire a oricărui conținut gîndit, dar la limită e tot simțire; după cum intuire, ci nu gîndire, e și gnoza. Mistica apare astfel ca o sinteză afectivă a ascezei cu gnoza, iar „moralismul" ca aceeași sinteză, dar pe dos.

Toate acestea ar fi de dezvăluit, firește cu bogate întregiri și amănunte, dacă ne-am fi propus să răspundem la întrebare din afară; cu alte cuvinte, dacă ne-am fi propus să lămurim ceea ce au gîndit alții despre aceste lucruri, enumerînd soluțiile lor,

lăsînd apoi pe cetitor să aleagă pe aceea ce-i convine, ca și cum toate pozițiunile ar fi egal îndreptățite pentru un creștin.

Departe de noi însă acest scepticism sălbatic. De aceea, conștienți de încercările înaintașilor și de greutățile ce stau înainte, dar dornici de a afla nu cum au gîndit alții, ci *ceea ce este*, vom încerca să atacăm problema sistematic, spre a vedea *dacă* și *ce* putem răspunde.

II. PRIVIRE SISTEMATICĂ

Orișice întrebare sistematică presupune o problematică, adică un șir de întrebări ce se desfac unele din altele pe măsura dezlegării lor, înainte de a ajunge la răspuns.

a) Enumerarea problemelor

E de la sine înțeles că întrebări de felul acelora ce se vor pune, cum ar fi, de pildă: ce e dragostea?, ce-i cunoștința?, care-i criteriul adevărului?, ce rost are dragostea în descoperirea adevărului și ce rost are adevărul în dezlegarea puterilor iubirii?, în ce fel subiectul gînditor și agentul iubitor se depășesc sau nu se depășesc pe ei înșiși prin dragoste și cunoștință?, întrebarea dacă cunoașterea noastră și dragostea noastră sînt proiecții ale propriului nostru eu, în zarea propriilor sale producții, sau dacă efectiv ajung dincolo de noi pînă la celălalt?, cu alte cuvinte, *întrebarea cardinală dacă*, cu toate aceste căi de depășire ce ne stau la îndemînă, *sîntem sortiți să rămînem închiși în noi sau să ne întregim în celălalt?*, întrebarea dacă cunoașterea noastră și dragostea noastră, fiind ceea ce sînt, pot totuși, în anume împrejurări, să treacă dincolo de noi?, arătarea împrejurărilor în care această trecere e cu putință: mișcarea Celuilalt înspre noi, întruparea; arătarea a cine este Celălalt și a felului în care se petrece această mișcare către noi; arătarea, prin analogie, a felului în care, dincolo, la El, Logos și Eros se îmbină, nefiind unul și altul decît firea și făptuirea unuia și aceluiași chip; arătarea cum orișice teorie a cunoașterii creștine și

orișice teorie morală a acțiunii creștinești își iau rădăcinile și se referă în chip indiscutabil la întrupare; arătarea apoi a cauzelor pentru care și dragostea și cunoștința noastră, deși închid în ele asemănarea acestui chip, sînt sparte, întunecate, neputincioase și potrivnice una alteia; urcarea pînă la păcat și descoperirea drumurilor care duc simultan către cunoașterea adevărată și către dragostea cu roadă, în Biserică; sînt întrebări care ar cere, fiecare, o dezvoltare de sine stătătoare, ceea ce nu poate fi. Și totuși, nici una dintre ele nu poate fi lăsată la o parte, pentru că nesocotirea lor ar face însuși sensul problemei neinteligibil. Ne e sarcina cu mult ușurată, prin aceea că cea mai mare parte din problemele acestea, [pe] care le vom dezvolta aci, nu sînt probleme de laborator, ci din acelea cu care fiecare se întîlnește în clipele sale adînci din viață și ca atare este îndeajuns de pregătit să le înțeleagă.

b) Presupozițiile metafizice ale problemei în metafizica creștină

Eros și Logos, adică *Dragoste* și *Cuvînt*, de fapt: dragoste și vorbă cu înțeles, expresie cu tîlc, manifestarea unui temei sau rost, căci logos înseamnă în același timp mai mult decît „vorbirea" pură și simplă și *mai mult decît „cunoașterea gîndită"* (*noûs*).

Nu este, prin urmare, vorba de *relația dintre iubire* și cunoașterea pură și simplă, ci și de relația dintre ea și *fundamentul rațional al existenței*.

1. Caracterele specifice ale dragostei și cunoștinței în metafizica creștină. Ceea ce dă, *în metafizica creștină*, un caracter particular acestei întrebări e mai ales considerația că, spre deosebire de metafizica laică, *nu avem de-a face aici numai cu mișcări ale sufletului omenesc ce cad în resortul psihologiei, ci și cu realități de ordin curat metafizic.* Pentru gîndirea creștină, sprijinită pe texte de netăgăduit și pe credința nezdruncinată a Bisericii, *Dragostea e Dumnezeu însuși*, adică, mai exact, Dumnezeu e arătat și apropiat ca Dragoste, iar *lumea toată, cu lucrurile și cu temeiurile ei, nu sînt decît produsele acestei Dragosti.* E aci punctul cardinal care deosebește ideea creștină despre Dumnezeu de toate celelalte idei despre Acesta. Creator, atotputernic, pretutindenea de față, atoatețiitor sînt caractere ale divinității pe care le regăsim și în alte metafizici, prin analogie; Dumnezeu iubitor, creator și țiitor din dragoste al lumii și răspînditor de har, e o dezvăluire proprie a Bisericii creștine.

Dar nu numai atît. Mai e și altceva: *cuvîntul însuși nu e, în metafizica creștină, numai o expresiune abstractă a „temeiului"* orișicărui lucru (*noûs*). Nu e o formulă sau un obiect formal prin care se explică lumea și cele ce se petrec în ea. Cuvîntul, Logosul, Cunoașterea întemeiată, nu este nici măcar un atribut al divinității. *Cuvîntul, Înțelesul exprimat, Logosul, este Dumnezeu însuși*, este una din fețele Dumnezeirii, este un Chip, un Ins substanțial, agent și suport al unor activități proprii. *Cuvîntul e totuna cu Fiul*, Unul născut din Tatăl înainte de toți vecii, adică cu fața a doua a Ziditorului și Țiitorului, împreună părtaș la zidirea lumii. Cuvîntul este mai ales acea față a Treimii care, pentru răscumpărarea noastră, își ia chip asemănător nouă, se întrupează, se răstignește pentru răscumpărarea lumii în zilele lui Pilat din Pont; cu alte cuvinte, *Logosul este însuși Iisus Hristos ființînd dinainte de veac, îndurător în veac și biruitor peste veac.*

Nu e locul aci să speculăm asupra naturii Sfintei Treimi, și nici să arătăm în ce fel Tată și Fiu sînt două fețe ale unei aceleiași ființe, în Duhul. Nu e locul să arătăm nici de ce sînt trei, și nici de ce sînt trei fețele Dumnezeirii. Nu e, de asemeni, locul să arătăm metafizicește de ce nu sînt trei Dumnezei, ci numai Unul în trei Fețe, și nici cum se poate face ca cele trei fețe ale Dumnezeirii să nu fie nici trei moduri ale ei, ci trei agenți efectivi, deosebiți în acțiunea lor, și totuși împreună lucrători și de o singură ființă. Nici trei feluri de a fi, nici trei moduri, nici trei atribute ale lui Dumnezeu, ci trei subiecte de acțiune, mărturisește Creștinul în Dumnezeu, dar trei Inși într-o singură Ființă, trei chipuri, trei fețe, dar o singură Fire[6], mai mult, o singură *ființare* și o singură prezență. Căci nu este și nici nu poate fi vorba de Fiu fără Tată și nici de Tată și de Fiu, fără Duhul Sfînt.

Stranie dificultate, care leagă răspunsul la întrebarea despre logos și eros, pentru metafizica creștină, de o asemenea prăpastie pentru gînd!

Cu totul altceva vor fi, prin urmare, cunoașterea și iubirea omenească (*noûs și eros*) și cu totul altceva vor fi Cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu: Logosul și Îndurarea.

...Altceva vor fi și dragostea și înțelegerea, desigur, în noi și la Dumnezeu, și totuși... cu totul altceva nu vor fi!

Oricare ar fi transcendența lui Dumnezeu și oricît de multă lipsă de comună măsură ar fi între dragostea și cunoașterea lui și dragostea și cunoștința noastră, totuși între ele există o apropiere, o asemănare orișicît de depărtată. Căci, dacă nu ar fi o astfel de asemănare între cele ce rostim și cele ce însemnează cele rostite, ar fi desigur un blestem să spunem că Dumnezeu e înțeles sau că Dumnezeu este iubire.

Prin urmare, *oricît ar depăși înțelesul dragostei și cunoașterii divine peste înțelesul dragostei și cunoașterii umane*, oricît ne-ar fi cu neputință ridicarea, prin analogie și prin propriile noastre puteri, de la înțelesul cunoașterii și dragostei de aci, la înțelesul cunoașterii și dragostei de acolo, totuși *între dragostea și cunoașterea de aci și dragostea și cunoașterea de acolo există referințe neîndoielnice*, care ne îngăduie să întrebuințăm corespondența acelorași termeni. Ceea ce trebuie avut în vedere este faptul că *aceste asemănări*, aceste referințe *sînt irelevante, adică nu dezvăluie firea termenilor celorlalți*, de dincolo, care pentru cunoașterea și pentru vorba noastră despre Dumnezeu nu apar decît cu limite exhaustive, adică determinate negativ, ca fiind dincolo de dragostea și de înțelegerea noastră cea mai pură, dar orientate oarecum în același sens ca ele. Sînt irelevante, dar numai pentru un efort de jos în sus spre a le prinde, adică numai pentru dialectică, pentru acea minunată și cutezătoare proiecție a eului în afara lui, care păzește la întretăierea cerului semne care nu mai vin. Căci încordare pentru a capta ceea ce este, încordare uriașă spre a ști ceea ce nu poate să nu fie știut, cu toate că știi că nu poate fi știut prin tine, e dialectica, ci nu dialog steril, cum o consideră bicisnicii cugetării! Și *totuși, aceste referințe tainice devin revelante* și ne descoperă asemănarea dintre dragostea de aci și cea de dincolo, *îndată ce Celălalt face mișcarea de dezvăluire către noi*, îndată ce ne dezvăluie, ne arată, prin darul său de sine, asemănarea dintre dragostea și înțelegerea Lui și dragostea și înțelegerea noastră.

Gîndurile de mai jos asupra relațiilor dintre dragoste și cunoaștere *nu stau*, prin urmare, *pe temeiul unei filozofii neutre*, lipsită de lumina învățăturilor Bisericii. S-a băgat desigur de seamă acest lucru încă de la începutul acestui studiu. Filozofie creștină neutră, de altfel, nici nu am putea face. Ar fi o contrazicere în termeni. Iar cele ce gîndim aci, cu toate că nu sînt decît filozofie, adică efort propriu de gînd, fiind gînduri de creștin, nu pot fi neutre. Iar *deosebirea de teologie stă numai în aceea că noi căutăm, ca filozofi, temeiuri gîndite la întrebări la care ei primesc răspunsuri de-a dreptul* din tradiția-mamă a Bisericii.

Logos și eros, dragoste și cunoaștere, prin urmare.

Dar ce e dragostea, și ce e cunoștința?

2. **Problematica generală a cunoașterii.** Plecînd de la cunoștința noastră, bineînțeles, trebuie să constatăm din capul locului o mare diversitate de înțelegere a naturii sale în lumea gînditoare. De la definiția celor care consideră cunoștința ca o facultate de priză imaterială a realului în noi și pînă la definiția celor care, plecînd de la psihologia de reacție, o definesc ca pe o conduită biologică a ființei vii, ca pe o funcție de orientare a individului cu o structură fiziologică nervoasă superioară, ca o funcție de adaptare la un mediu real complex sau la mediul social, ce gamă de poziții nu întîlnește cugetarea pentru definirea unui aceluiași lucru! Atîrnă, desigur, definiția de punctul de vedere al celui care definește. Dar oricare ar fi aceste definiții, toate atribuie anumite caractere cunoașterii, pe care vom încerca să le desprindem, întrucît le socotim fundamentale.

1. În primul rînd, *orișice cunoaștere presupune doi termeni*, din care unul e subiect cunoscător, iar celălalt obiect cunoscut. Nu este nici o cunoștință care să nu fie cunoștință a cuiva despre ceva: de la simpla aprehensiune, trecînd prin judecată și concept, pînă la formele cele mai rafinate ale raționamentului analitic sau sintetic, de la simpla senzație și pînă la structura cea mai complexă a intuițiunilor senzoriale.

2. *Acești doi termeni*, care constituiesc două prezențe deosebite, doi termeni existențial distincți, ca ființă, *formează totuși în cunoaștere un singur tot sui-generis*: „cunoștința“.

Ce e această unitate și care sînt caracterele ei?

În primul rînd, *nu e vorba de o unitate materială*. Concret vorbind, subiectul și obiectul rămîn distincte, iar relația dintre ele nu este cauzală.

Relația lor este pur spirituală, un fel de luare de priză imaterială, de luare de poziție, de desemnare a obiectului de către subiect.

Firește, lucrurile sînt mult simplificate, reduse la ultima limită a decantării; dar aci, la limită, nici o altă analiză nu va descoperi altceva.

Subiectul se referă în afara lui, către ceva și, într-un chip imaterial, ia priză asupra-i.

Două caractere decurg de aci pentru cunoștință:

1. primul e *caracterul tranzitiv*: întotdeauna cunoștința se referă la obiecte;

2. al doilea e *luarea de priză*, adică, într-un anume fel, prinderea în sine (în măsura în care o asemenea determinare locală poate avea un sens pentru o priză imaterială operată de un agent imaterial), mai corect spus, aidomarea, identificarea, într-un anume fel, între acel care cunoaște și ceea ce e cunoscut.

Peste aceste caractere începe controversa. Căci, pentru unii, cunoașterea se face prin luarea întru sine a celuilalt; pentru alții, prin scoaterea dintru sine și proiectarea în afară a celuilalt; pentru unii, e vorba de prinderea a ceea ce este în individualitatea sa; pentru alții, e vorba numai de o prindere a unui fel general de a fi, dintr-însul, sau numai de o proiecție a unui fel de a fi, scos din structura organică sau spirituală a subiectului cunoscător, asupra celuilalt termen; în fine, pentru alții, e vorba de situarea însăși a subiectului sub felul de a fi al obiectului.

Întrebarea aceasta, a specificării cunoașterii dinspre subiect sau dinspre obiect, desparte în teoria cunoștinței două direcții mari: *idealism* și *realism, ca două direcții polare de grupare a soluțiilor*, între care nenumărate sinteze cată a ține cumpăna, fără să reușească.

Iar dezlegarea acestor întrebări presupune lămurirea prealabilă a izvoarelor cunoștinței exacte, respectînd deosebirea existențială a subiectului cunoscător de obiectul cunoscut și lămurind natura identității lor gnoseologice.

Empirism senzualist (Condillac, Locke), intelectualism raționalist, criticism (Kant), intuiționism (Bergson), răspund la

prima întrebare; teorii metafizice ca: coextensivitatea veracității divine la întregul univers (Descartes), dubla atribuție a substanței (la Spinoza), armonia prestabilită (la Leibniz)[7], sau coordinația epistemologică (la Losky), arhitectonica spiritului (la Kant) nu sînt decît răspunsuri la întrebarea despre posibilitățile cunoașterii de a atinge efectiv celălalt termen.

3. **Problematica dragostei.** Ca și cunoașterea, dragostea are problematica ei proprie.

Și aci, dragostea e o relație imaterială, o unitate spirituală a doi termeni. Numai că situația aci e alta și condițiunile se schimbă.

1. În loc să avem de-a face cu o relație între doi termeni, din care unul prinde pe celălalt: un subiect și un obiect, aci avem de-a face cu *doi termeni susceptibili de intenționalizare reciprocă*: două subiecte. Celălalt e și el un agent susceptibil de inițiativă, și *nu ajunge*, prin urmare, *să te supui unor condițiuni formale* spre a te pune de acord cu el, spre *a lua priză*. Aci e nevoie de o convergență a tendințelor, de o întîlnire reciprocă de intenții. Coordonarea dintre subiect și obiect în cunoaștere nu e o relațiune liberă între doi termeni. Cel puțin în aparență, ea nu atîrnă de cei doi, ci de condiții la care sînt supuși amîndoi, sau sînt dictate numai de unul dintre cei doi termeni. Identificarea dintre cei doi termeni ai actului iubirii e supusă unor determinări proprii, pornind din însăși ființa acestor termeni.

2. Firește că și aci, ca și în cunoștință, avem de-a face cu o *unitate spirituală*, cu o realitate nouă *sub care cei doi termeni, existențial distincți și liberi, sînt una*. Dar ceea ce se naște între ei nu mai e o cunoștință, ci o comunitate de iubire, de alt ordin decît cel dintîi, un angrenaj de prezențe, care uneori *poate fi lipsit de orișice conținut intelectual* și realizat numai *„in via"*, în acțiune sincronizată.

Firește apoi că și aci, ca și la cunoștință, teoriile au încercat să deosebească morfologic *diferitele feluri în care două subiecte pot fi una* și firește, de asemeni, că au încercat *să explice teoretic temeiurile și natura acestei unități sui generis*.

Astfel, încă din vremea vechilor elini, s-a deosebit un *„eros"* de o *„philia"*, o *„philia"* de o *„sterghi"*, și o *„sterghi"* de *„agape"*. Veacul de Mijloc[8], de asemeni, a deosebit un *„amor concupiscentiae"* de un *„amor affectionis"*, și pe acesta de un *„amor benevolentiae"*, pe care apoi l-a deosebit de un *„amor obedientiae"*.

Max Scheler[9], de care am mai vorbit, a consacrat o carte întreagă analizei fenomenologice a diferitelor tipuri de relațiuni afective posibile între subiecte, intitulată: *Despre firea și felurile simpatiei*, în care a deosebit *simpatia propriu-zisă* de *compătimire*, de *simțirea în comun în masă*, de *milă*, de *dorință*, de *dorul de identificare mistică* cu altul și de ceea ce numește el *dragostea propriu-zisă*, unire a două subiecte cu respectarea specificității[10] și în aprecierea reciprocă a acestei specificități, față de o valoare supremă.

Iar explicațiuni ale naturii și cauzelor care împing subiectele către o asemenea căutare a unora de alții s-au dat, de asemenea, nenumărate: pozitive, cum ar fi *imitația* sau *sugestia*; și metafizice, cum ar fi *„afinitatea electivă"*, *identitatea funciară ontologică a tuturor ființelor* care, în dragoste, își simt lipsa și se cheamă înapoi către origini, *subordonarea voințelor unei finalități etice comune*, *contopirea în contemplația unei aceleiași realități* transcendente.

Și aci, ca și în cazul cunoștinței, teoriile au încercat să lămurească natura și cauzele pentru care subiectul caută să iasă din sine către altul și felul în care ajunge într-adevăr să întîlnească pe celălalt.

4. Sistematica relațiilor dintre dragoste și cunoaștere. În ce relații șade dragostea cu cunoștința?

Am văzut ce le constituie diferența. *Sînt ele căi potrivnice de depășire, sau se întregesc una pe alta?*

Două soluțiuni extreme se prezintă și aci, cu o infinitate de sinteze intermediare: *intelectualismul absolut* și *primatul acțiunii*.

a) Intelectualismul absolut. *Pentru intelectualismul absolut*, care are o viziune spectaculară a lumii, o viziune dezinteresată, olimpiană, a universului: acel *„nec ridere, nec lugere, sed intelligere"*[11] al lui Spinoza, *dragostea, cînd nu e cunoștință, „amor Dei intelectualis", este lucru de a doua mînă*, ba uneori este trădare a demnității omenești, naivitate, sau nu este. Supraordonarea aceasta a momentului [...][12].

[Judecata la (?)] „rece", obiectiv, din cugetare, pe care o cunoaștem, la noi, din seninătatea maioresciană, este desigur o pozițiune necreștină. Pentru el, la noi, ca și la Dumnezeu, dacă

intelectualismul e teist, predomină temeiul rece, obiect de cunoștință clară și distinctă. Dumnezeu însuși nu e o ființă vie, un Ins, ci cade sub concept: „Dumnezeul filozofilor", de care pomenea Pascal. Sus, pe ghețarii inteligenței, lumea apare ca o halucinație rece de demiurg: nu-i loc nici de plîngere, nici de bucurie, nici de întristare, nu pentru că universul nu ar fi trist, ci numai pentru că plînsul „e scornit de nebuni, de copii și de femei" și stă *sub* demnitatea acceptării a toate a filozofului pur, monstru de gheață și de demnitate. Filozofia apare aci ca o artă de înfășurare a inimii în stei.

b) Voluntarismul absolut. *Pentru voluntarismul absolut*, dimpotrivă, dispare orișice temei. Lumea e o proiecție acosmistă de încrucișări de acte ale subiectelor libere, agente (Schiller, Schelling, Fichte, Șestov). În timp ce universul se realizează pluralist, într-o puzderie de lumi anarhice, manifestări excrescente ale subiectelor libere care își mărturisesc plinătatea lor lăuntrică, *momentul acțiunii*, al entuziasmului, irumpe furtunatic în cîmpul senin al filozofării și *înlocuiește temeiurile, rosturile firii, prin hotărîrile arbitrare* și iraționale ale gînditorilor, care, ca niște demiurgi, scot realitatea din ei înșiși. Chiar cînd entuziasmul a căzut și agenții liberi s-au recunoscut a fi mirajul voinței universale care lucrează din adîncul lor, temeiurile rămîn pierdute pentru această filozofie. Voința e oarbă în realizările ei și justificările nu sînt decît jocuri de iluzii. Inteligența ne înșală aruncînd, asupra adîncului, perdeaua înșelătoare a unei fete morgane dincolo de care, în adînc, voința singură atinge, sau este ea însăși realitatea în sine.

Poziție egal de depărtată de creștinism, în care simultan *se caută, spre întregire, momentul dragostei și momentul cunoștinței*, pentru care Dumnezeu este, precum am văzut, și Dragoste și Cunoștință, și Logos și Îndurare. Logos, pentru că îndurare; și îndurare, pentru că temei a toate.

III. PROBLEMA RELAȚIILOR DINTRE DRAGOSTE ȘI CUNOAȘTERE ÎN FILOZOFIA CREȘTINĂ

Cum se pune, deci, problema aceasta pentru filozofia creștină? *Două tipuri moderne de filozofie ni se înfățișează spre cer-*

cetare, amîndouă apusene, dar cu rădăcinile în cele două tipuri culminante de metafizică greacă, aristotelism și platonism: *tomismul* și *augustinismul*.

Între primatul absolut al inteligenței și primatul rațiunii practice, al voinței, tomismul ne înfățișează o soluție intermediară, o încercare de sinteză. Credincioși adagiului scolastic, care cere ca, în fața unei contradicții, să încerci a face o distincțiune necesară, tomismul va deosebi între un *aspect absolut* al relațiilor dintre cunoaștere și acțiune, privite în ele însele, și un *aspect relativ* al acestor relații, în raport cu aceea ce pot atinge în noi și în afară de noi. *Tomismul va acorda supremația absolută intelectului asupra voinței în ordinea speculativă*, o supremație prin esență, *subordonînd însă inteligența voinței în tot ce privește ordinea acțiunii.*

Într-adevăr, spun tomiștii, obiectul inteligenței este superior obiectului voinței, căci obiectul inteligenței este binele în general, luat în esența lui, deci un obiect mai pur, mai decantat, mai spiritual decît obiectul voinței, care are drept obiect bunurile particulare. Inteligența caută să prindă lucrurile în esențele lor, în rațiunile lor de a fi, în „logosul“ lor, în vreme ce obiectul voinței este binele luat în existența lui concretă. Toată ordinea vine din inteligență, continuă ei, și chiar duhul Dragostei se capătă prin unirea cu Fiul, cu Logosul, cu Cuvîntul. Iar viața vecinică constă tocmai într-un astfel de moment de cunoaștere, într-o vedenie a lui Dumnezeu față către față, în care vom fi într-un singur cuget cu Dumnezeu. Dragostea și fericirea nu sînt pentru tomiști decît consecințe ale acestei viziuni unificatoare.

La limită, înțelegerea va prima asupra voinței, pentru că *„intellectus est (per essentiam) altior et nobilior voluntate“*[13] după Toma din Aquino.

Relativ însă, adică privite nu în ele însele, ci în raport cu lucrurile pe care în chip firesc (nu suprafiresc) le pot atinge, ordinea supremației se răstoarnă, căci *„bonum et malum* — zice Aristotel — *sunt in rebus, verum et falsum in mente“*[14].

Voința tinde către lucruri așa cum sînt în ele însele, în vreme ce inteligența nu tinde către ele decît sub unghiul ei de priză, adică așa cum sînt ele în ea însăși.

Dar dacă e așa, atunci ordinea facultăților e susceptibilă de răsturnare pentru toate obiectele pentru care cunoașterea e subordonată, pe care nu le poate avea în chip adecvat, ci numai prin analogie. Într-adevăr, dacă e mai bine să cunoști lucrurile corporale, trupești, subordonate spiritului, inteligenței, decît să le iubești, pentru că cunoscîndu-le te ridici la spirit, în vreme ce iubindu-le te cobori pe tine, spirit, în cele trupești; dimpotrivă, în ceea ce privește lucrurile dumnezeiești, care sînt mai presus de minte, căci noi nu putem cunoaște pe Dumnezeu prin esență, ci numai pe cale de analogie, adică numai prin ceea ce e străin de el, iubirea lor, adică voirea lor așa cum sînt în ele însele, este superioară cunoașterii pe care o putem avea despre ele.

„Dacă în ordinea cunoștințelor omenești — spunea Pascal, în prelungirea perfectă a gîndirii tomiste — trebuie să cunoști spre a iubi, în ordinea celor dumnezeiești trebuie să iubești spre a cunoaște.“

De aceea, adaugă tomiștii, deasupra oricărei cunoașteri filozofice mai e o înțelepciune a Duhului Sfînt, în care Dumnezeu e cunoscut și gustat nu prin idei analoage, clare și distincte, ci prin infuziunea Duhului Sfînt, a harului, a Dragostei de sus, adică prin Dragostea celui Neasemănat, de ființa făcută totuși după chip și asemănare.

În rezumat, tomismul pretinde a ne da o sinteză între aceea ce numim „moralism“, moștenire specific apuseană, și aceea ce numim „gnoză“, prin considerarea dragostei și a inteligenței ca două funcții complimentare ale ființei spirituale omenești, una îndreptată către lucruri așa cum sînt și întrucît sînt: inteligența, alta îndreptată către subiect și către lucrurile care fac una cu el. Numai că cea îndreptată spre lucruri întrucît sînt nu le prinde așa cum sînt în ele însele, ci așa cum sînt în noi; în vreme ce aceea care se îndreaptă înspre ele, nu întrucît sînt, ci întrucît sînt una cu noi, le prinde așa cum sînt în ele însele.

Sinteza tomistă implică însă *o serie de presupoziții*, fără de care ar rămîne neinteligibilă. Aceste presupoziții sînt următoarele:

1) *distincția dintre lumina naturală a inteligenței*, capabilă să cunoască esența abstractă a lucrurilor, adică rațiunea lor de a fi, prin ea însăși; precum și existența lui Dumnezeu, prin analogie — *și lumina suprafirească a revelației* prin care Dumnezeu se dă pre Sine așa cum este, dar care nu este o cunoaștere prin esență, ci prin consubstanțialitate, prin uniune hipostatică, adică prin asocierea firii omenești cu Firea dumnezeiască (re-

alizată în întruparea lui Hristos, continuată în ființa Bisericii), adică infuzia de Har!;

2) această primă distincție se sprijină pe o *deosebire* specifică tomiștilor, a relațiilor *dintre natură și supranatură*, în care, cel puțin abstract, lumea naturii poate fi privită de inteligență (adică înțeleasă) direct, în cauzele ei secundare, independent de cauzele ei primare, întocmai ca cosmosul grec (aristotelic), căruia i s-ar suprapune, fără necesitate organică (adică fără punte de trecere *necesară*), Dumnezeul transcendent al lui Dionisie Areopagitul;

3) acest fapt implică o *deosebire* hotărîtă *între teologia naturală și cea revelată*, pe care catolicismul a consfințit-o ca o dogmă mai tîrziu, în sinodul de la Vatican, dar care pentru Răsărit și chiar pentru „vechii catolici" a rămas un subiect de opinie teologică și de cercetare filozofică.

Răsăritul *nu concepe nici posibilitatea de considerare „în abstract" a universului independent de Dumnezeu, care l-a făcut și-l ține*, ba, dimpotrivă, socotește că o astfel de considerare a lui, în afara acestui Dumnezeu, îl transformă în „haos", iar nu în cosmosul lui Aristotel; *și nici nu face vreo deosebire formală între ce e firesc și ce e suprafiresc.* (Orișice ar pretinde, în acest punct, unele manuale apologetice răsăritene, inspirate din comoditate după cele catolicești, deosebirea dintre firesc și suprafiresc nu e, în Răsărit, o deosebire formală, ci una materială, adică o distincție de fapt.) Răsăritul are, în acest punct, o poziție metafizică intermediară între *panteismul* care identifică formal pe Dumnezeu cu totul (identificîndu-le esența) și *teismul* tomist, care alunecă spre deism (întrucît îngăduie considerarea materială a cosmosului, independent de Dumnezeu, cauza lui formală). Zic: alunecă spre *deism*, pentru că, *dacă e cu putință să pricepem lumea „în abstract" prin cauzele ei secunde, făcînd abstracție de acțiunea imediată a Harului dumnezeiesc* (redusă în tomism la o vagă „prezență de imensitate"), *atunci poziția celor care tăgăduiesc providența*, închipuindu-și pe Dumnezeu numai ca pe autorul lumii care pe urmă i-a dat drumul fără a mai exercita asupra ei altă acțiune decît cea indirectă, prin mijlocul „legilor naturale" pe care i le-a rînduit din vecie, *nu mai are nimic nelegitim.*

Între acest fel de teism și panteism mai este o pozițiune cu putință, pe care Apusul pe nedrept o confundă cu panteismul și pe care Răsăritul a umblat întotdeauna cu predilecție. E așa-numitul panenteism, pentru care, *deși Dumnezeu se deosebește după fire de totul acestei lumi, aceasta nu e susceptibilă a fi separată ontologic de prezența Lui*, pentru că totul e în Dumnezeu. Știu sigur că tomiștii admit o *prezență de imensitate* a lui Dumnezeu în lume, dar această prezență e pentru ei *cu totul deosebită de acțiunea lui harică*, întocmai ca și cum *creația și harul ar fi două acte esențial distincte* ale lui Dumnezeu, între care n-ar fi nici o relațiune ontologică, ci numai o relație cosmologică, pe cînd pentru Răsărit nu există decît două fețe spirituale ale aceluiași act fundamental de dragoste creatoare. Tomiștii vorbesc astfel despre creația dinainte de întrupare, întocmai ca grecii vechi, întocmai ca și cum întruparea ar fi un al doilea moment cosmic adăugat în timp celui dintîi, ci nu ca o realitate implicată intențional în creațiunea însăși.

În concepția răsăriteană, ca și la fericitul Augustin de altfel, *totul e în Dumnezeu*, totul există și subzistă deopotrivă prin el, ci nu prin cauze secunde. Esențele, care sprijină nu numai formal, ci direct, existența lucrurilor, fiind deopotrivă forme și cauze, nu sînt decît ideile harului dumnezeiesc, exemplarele intelectului divin din Logos. Fața lui Dumnezeu care cunoaște lucrurile e tot una cu Fața care le-a zidit; iar *providența dumnezeiască*, „darul" său *nu e un act natural, deosebit de harul Său suprafiresc*, ci este de o aceeași esență cu actul prin care Dumnezeu dă toate. *Deosebind*, cu Sinodul din 1351, *esența de acțiunea lui Dumnezeu, gîndirea răsăriteană le leagă totuși mult mai strîns decît Apusul.* Karsavin are dreptate în acest punct asupra lui Florovski. Din faptul că Logosul, împreună-ziditor al lumii, e însăși fața lui Dumnezeu care se întrupează, Răsăritul mărturisește că *între zidire și mîntuire există o relație tainică încă dinainte de veac, care arată că lucrurile nu pot fi înțelese pe deplin decît în planul mîntuirii.* Înțelegerea răsăriteană are, în acest punct, rădăcini adînci în ontologia platonică maximalistă. Ea face din *Dumnezeu singura viață deplină și adevărată ființă*, toate celelalte lucruri nefiind decît reflexe, còpii ale Lui, existențe incomplete; în vreme ce Apusul, mai pozitiv, crede în *existența concretă a ființelor multiple* pe care

i le dezvăluie lumea simțirii și pentru care Dumnezeu e numai un suport transcendent.

Mai sînt însă și alte pricini pentru care soluția tomistă a relațiilor dintre dragoste și cunoaștere e dificilă, ca sinteză. Propriu-zis, ea nu rezolvă nimic. Pentru că n-ajunge să spui că dragostea ca dorință a unirii noastre cu binele se îndreaptă către ceea ce e „al nostru" din alt cineva după fire, dar numai în măsura în care acest al nostru ne lipsește după ființă — fără a lămuri ce anume este exact al nostru; sau cum se face că firea noastră se contrazice cu firea ei, atunci cînd firea (esența) e, după tomiști, tocmai rădăcina tuturor determinărilor ființei?

Sinodul [de la] Vatican spune că „Dumnezeu poate fi cunoscut cu certitudine prin mijloacele rațiunii și plecînd de la lucrurile create". *Vom lăsa să cadă obiecția aceasta care pe noi, răsăritenii, nu ne interesează în aceeași măsură, căci noi nu sîntem ținuți de hotărîrile Sinodului de la Vatican* în privința demonstrabilității raționale a Dumnezeirii, și ne vom opri asupra celei de a doua obiecții a tomiștilor, împotriva ei, anume, că se confundă noțiunea, care nu e decît un instrument de priză a realului, cu realitatea cunoscută, reificîndu-se, transformîndu-se în lucru cunoștința, pentru ca apoi să se considere această cunoștință ca un paravan între subiectul cunoscător și realitate. Obiecția mai fusese cîndva îndreptată de Maritain împotriva întregii teorii a cunoașterii moderne, și ea poartă în miezul însuși al dezbaterii. *Ca să răspundă, Maritain încearcă să demonstreze că prin cunoaștere subiectul nu ia còpii ale lucrurilor, ci se preface în chip imaterial, spiritul în lucruri.* Acei care cunosc lucrările lui Jacques Maritain știu că aci stă originalitatea lui esențială și răspunsul lui victorios împotriva blondelienilor. Dar mai știu încă un lucru, anume că în acest punct precis Maritain este învinuit de tomiști a fi depășit gîndul adevărat al lui Toma din Aquino. Rînd pe rînd, gînditorii tomiști dominicani ca părintele Tonquedec, Garrigou–Lagrange și iezuiți ca P. Picard, pentru a nu vorbi de cei suspecți de „modernism" ca părinții Roussellot sau Maréchal, au arătat că, în concepția tomistă, această prefacere a subiectului în obiectele cunoscute nu poate fi privită decît ca o metaforă.

...Subiectul și obiectul rămîn două realități opuse. Subiectul nu se preface în obiect în chip imaterial, ci prinde din obiect

o *species* (un fel de *noema* husserliană), pe care o desprinde din lucru și o ia în sine în chip abstract cu ajutorul intelectului agent, specia nefiind lucrul însuși, ci principiul lui logic și arhitectural. În măsura deci în care această „specie" nu e în fapt o operație de adecvare, de supunere a subiectului față de obiect (ceva în genul „reprezentării acțiunii posibile" bergsoniene), ci un obiect logic distinct, o realitate de alt ordin (intermediară, prin unele însușiri, paravan, prin altele), obiecția tomistă față de augustinism cade. E o întrebare dacă nu ar fi căzut și altfel. Căci ce era această prefacere a subiectului în obiect, atribuită de Maritain operației de adecvație a cunoașterii, decît un fel de a realiza în chip natural, printr-o simplă mișcare a spiritului, „adîncirea în celălalt", adică de a depăși prin acțiune paravanul acestei *species impressa*?

Rămîne de examinat altă obiecție. Anume, aceea că poziționea augustiniștilor blondelieni compromite distincția dintre natură și supranatură. Oricum s-ar întoarce tomismul, față de augustinism, tot această problemă rămîne măr de ceartă și punct nevralgic al dezbaterii. Știm însă acum de ce.

Pentru că augustinismul are în acest punct o concepție apropiată de aceea a Răsăritului. Mai aproape de Platon ca de Aristotel, augustinismul nu poate concepe o „natură abstractă".

Și e de asemenea confuz să spui că o cunoștință tinde către ceva care are altă „existență" decît noi — dar numai în măsura în care luăm esența acesteia în noi înșine —, fără a lămuri cum se poate ca două existențe să se identifice și totuși să rămînă distincte, sau fără a introduce prin aceasta contradicția în miezul conceptului de existență. E aci un joc primejdios asupra discriminărilor existenței, asupra relațiilor dintre existență, ca fapt de a fi, și esență, ca fel de a fi, care, ocolind dificultatea, nu ne poate satisface. Exprimîndu-ne limpede, ar trebui să spunem, după tomiști, că cunoștința noastră se îndreaptă spre lucruri în măsura în care sînt „în afară de noi", dar nu le prinde decît „în esența lor", adică în felurile lor de a fi, care nu sînt în ele, ci în noi (existența acestor lucruri rămînîndu-ne misterioasă); pe cînd voința se îndreaptă înspre lucruri în măsura în care le descoperă „fiind în noi", dar nu ca feluri de a fi distincte, ci ca „exigențe potrivite firii noastre", pe care, adică, nu le prinde decît *în act*, în existența lor concretă. Priză abstractă, formală, a lu-

crurilor prin esențe în conștiință, dar fără prezența reală a lucrului în noi, ci numai a felului de a fi, de o parte. Priză concretă, materială, a prezenței lucrurilor prin iubire, înțeleasă ca formă de voință (*per modus inclinationis*), dar fără cunoașterea adecvată a felului lor de a fi. La asta să se reducă oare întreaga dialectică tomistă împotriva fenomenalismului? Mărturisim că pentru aceasta nu vedem nevoia depășirii kantianismului.

Că, deasupra acestor două prize imperfecte, mai există o „înțelepciune a Duhului Sfînt", la care se ajunge „prin iubire" înțeleasă acum ca virtute supranaturală infuză, ca un dar, aceasta e desigur altceva, dar admiterea acestei soluții implică, în orice caz, o *deosebire de esență între acest fel de iubire și iubirea „per modus inclinationis"*, pe care tomismul o relegă în planul acțiunii practice.

Privirea mai atentă a soluțiunii acesteia de a treia ne arată însă că, *dacă e într-adevăr un răspuns la întrebarea dată, nu trebuie căutat așa departe*. Într-adevăr, a spune că la cunoașterea față către față se ajunge printr-un fel de activitate numită iubire este numai un fel de a vorbi, căci în realitate cunoștința aceasta nu e o acțiune, o priză, ci un act de recepție, un dar care se „primește", și nu se capătă prin sforțarea sau prin fapta, oricît de lăudabilă, a celui ce iubește. Ea e un răspuns de aiurea, o primire la o strădanie, absolut fără comună măsură cu strădania. Or, această *strădanie* nu e cîtuși de puțin „iubire", în al treilea sens, ea poate fi o strădanie spre *cunoștință*, sau o strădanie a *voinței*, un efort către esența sau prezența celuilalt. Dar nici una, nici cealaltă cale nu sînt cu adevărat „dragoste", căci dragostea adevărată e, înainte de toate, întîlnire, primire, contact. Iată de ce, necesitatea chiar pentru tomism, ca să vorbească clar, să distingă între *amor concupiscentiae*, recte eros, dragoste-dorire, și *amor benevolentiae*, agape, dragoste-cunoștință, care nu e dorirea a ceea ce nu avem încă, ci dragostea celui ce cunoaște pentru că e cunoscut.

(„Nu m-ai căuta, de nu m-ai fi găsit!")

În fața poziției tomiste, *augustinismul* apusean contimporan ne înfățișează *alte încercări de dezlegare*. Să luăm drept pildă tipul de filozofie pe care îl înfățișează un Maurice Blondel.

După cum Maritain fusese adus să distingă, după Toma, între două feluri de iubire spre a păstra unitatea cunoștinței, tot

astfel Blondel e adus să distingă, după Augustin, între două feluri de inteligență, spre a păstra unitatea iubirii.

Inteligența, spune Blondel, este facultatea realului. Scopul ei este prinderea realității, a ce este. În ce fel însă reușește?

Inteligența are, deci, o natură radical realistă, ea implică simultan deplina conștiință de sine și posesiunea adevărată a obiectului său. Ea tinde către o unire cu celălalt, nu către o reprezentare a acestuia. La limită, cunoașterea nu e oglindire, ci comuniune, subiectul, care nu se confundă cu obiectul, ajunge totuși să se unească cu celălalt, să și-l asimileze.

Ajuns aci, *Blondel deosebește două feluri de cunoaștere*: una, pe care o numește *noțională*, corespunzînd la aceea ce numim noi cunoașterea rațională, alta, pe care o numește *cunoaștere reală*.

Cunoașterea noțională nu e, pentru Blondel, cunoaștere a realului existent, ci numai a relațiilor dintre existențe. Cunoașterea discursivă nu e deci pentru el ontologică, predicativă, ci numai „relaționistă".

O astfel de cunoaștere este incapabilă să dea satisfacție inteligenței în căutarea obiectului său propriu.

Noțiunile nu sînt decît „reprezentări, similitudini mimetice ale realității, arhitecturi de simboluri, chipuri, spărturi industrializate și mumificate ale realității, afirmație extrinsecă, fără vedere intrinsecă.

Ele nu sînt zadarnice, căci au scop practic, dar nu lor se cuvine numele de inteligență".

Cum ajungem, atunci, la cunoașterea reală?

Împrumutînd metoda de cunoaștere a misticei, Blondel cere cunoașterii adevărate să depășească discursivitatea, lumea conceptelor, a simbolurilor, a noțiunii, și să se adîncească în noaptea neștiinței, spre a intui, dincolo, adevărurile pe care inteligența le ascunde. *Cunoașterea nu mai poate înainta decît subordonîndu-se iubirii.*

Obiecția principală a tomiștilor împotriva unei astfel de poziții este că compromite distincția (scumpă lor) între teologia naturală și cea revelată, între mistică și filozofie și face să irumpă adevărurile dumnezeiești în cîmpul cunoașterii speculative a universului. Prin aceasta se suprimă orice posibilitate de cunoaștere reală a lui Dumnezeu prin rațiune și se compromit toate încercările raționale de demonstrare a lui Dumnezeu printr-însa.

Conflictul acesta dintre natural și supranatural, de asemenea, nu ne interesează direct, pe noi, răsăritenii. Căci Răsăritul nu cunoaște o atare distincție categorică, și nici nu s-a încurcat în controversele care decurg din ea, privitoare la harul sfinților și la harul nesfinților, sau la natura omenească care „abstract nu a fost conruptă prin păcat", dar care „în fapt", în fiecare om, „este conruptă". Controversa dintre jansenism și molinism este o controversă caracteristică numai acelor care încearcă să deosebească ascuțit *firea de ce e de peste fire, ca și cum* am putea face în chip firesc, cu mijloacele inteligenței naturale, o astfel de distincție...

Ea importă chiar mai puțin panenteismului nostru. Aceea ce ne interesează din această controversă este însă următorul fapt.

Tomiștii nu reproșează blondelienilor că admit o cale de cunoaștere transdiscursivă, care să le dea contactul viu cu celălalt, contactul, adică prezența celuilalt în mine, în concretul său și al meu. Am văzut că pentru ei înșiși cunoașterea nu prinde decît abstract pe celălalt și fără ca această priză să confere prezența *reală* a celuilalt în noi. Am mai văzut, apoi, că ei înșiși admit o viziune beatifică față către față, în raport cu care viziunea din concept nu e decît cunoașterea din parte. Aceea ce se reproșează blondelienilor e că fac din cunoașterea aceasta o *cale de cunoaștere firească*, sigură, atîrnînd de subiect și-i dau ca temei (conaturalitatea) dintre om și Dumnezeu, dorința asemănării după asemănare, în vreme ce tomiștii consideră această cale de cunoaștere ca o cale suprafirească, ca o uniune *peste fire* în Harul dumnezeiesc, ca un dar de sus, la care omul nu poate ajunge prin propriile sale forțe.

E adevărat că, după cum am văzut, tomiștii nu sînt prea clari în acest punct, că și ei recunosc că această *trecere se face prin Dragoste*, dar, adaugă ei, e vorba de dragoste în Duhul Sfînt.

Și aci e totul. Căci una este dragostea de jos în sus: dragostea firească, oarbă, Eros, și alta este dragostea de sus, darul lui Dumnezeu, îndurarea Lui de creatură, Logos.

POSIBILITĂȚILE FILOZOFIEI CREȘTINE

INTRODUCERE

Gîndurile pe care aș vrea să vi le împărtășesc, în astă-seară, izvorăsc din aceeași serie de preocupări din care au izvorît reflecțiile făcute, tot aici, acum cîteva săptămîni, de prietenul Virgil Bogdan[1].

Acei care au ascultat conferința lui își amintesc că Virgil Bogdan încercase să desprindă perspectivele unei filozofii creștinești în lumina prefacerilor petrecute în cîmpul filozofiei de la sfîrșitul ultimului veac, îndeosebi în lumina pozițiilor cîștigate de așa-numita *filozofie existențială*[2] împotriva pozitivismului, care — reașezînd în centrul preocupărilor filozofice descrierea esențialului experienței umane din toate domeniile — deschide posibilități noi de valorificare filozofică a experienței creștinești.

În cele ce voi spune astă-seară, voi căuta să lărgesc cadrul dezbaterii, neocupîndu-mă de sorții filozofiei creștinești într-o anumită epocă, ci de problema posibilității, limitelor și sarcinilor unei filozofii creștinești, indiferent de timp și de loc, încercînd să lămuresc, mai întîi, dacă o asemenea filozofie e posibilă și în ce condiții, apoi, ce legături pot fi între ea și gîndirea veacului în care se iscă, pentru a sfîrși cu desprinderea misiunilor generale pe care o asemenea filozofie trebuie să și le asume, firește, dacă o asemenea filozofie este posibilă.

E posibilă filozofia creștină?[3]

Întrebarea dacă e posibilă o filozofie creștină poate să pară de la început oțioasă.

Cum adică? Nu găsim, în toate tratatele de istoria filozofiei, un capitol intitulat *filozofia creștină*?

Nu găsim, mai bine zis, sub acest nume, *două* capitole distincte, unul în cadrul filozofiei antice greco-latine, altul în cadrul filozofiei medievale apusene: patristica, cel dintîi, și scolastica, cel din urmă?

Nu începe *patristica*, în Răsărit, cu Justin Martirul și Atenagora, urmînd cu marii alexandrini, de la Clement la Origene, continuînd cu marii dascăli capadocieni: sfinții Vasile, Grigorie și Ioan, pentru a trece la sf. Grigorie din Nysa și a sfîrși cu sfîntul Ioan Damaschinul? Și-n Apus, nu începe ea cu Tertulian, continuînd cu Lactanțiu, sfîntul Maxim Mărturisitorul, Ambrozie al Mediolanului, pentru a sfîrși la fericitul Augustin?

Și, a doua epocă: *scolastica*, numită astfel, pentru că se desfășura în *școlile* ridicate în Apus după Carol cel Mare, nu începe cu Beda și cu sentințele lui Petru Lombardul, continuînd cu Anselm din Canterbury, cu Albert cel Mare, Bonaventura, Toma din Aquino, Duns Scot — doctorul serafic, doctorul angelic și doctorul subtil, continuînd în nominalismul occamian și-n tomismul lui Roger Bacon, pentru a sfîrși, în scolastica tîrzie, în cele trei mari direcții: tomistă, suareziană și scotistă, cu Cojetan, Jan al Tomei, Molina și Suarez?

Dar, chiar în filozofia Renașterii, nu sînt filozofi creștini un Jacob Böhme[4] sau un Nicolae Cusanul?

Și, în epoca modernă, nu e Pascal filozof creștin?

Și — împotriva părerii odinioară foarte răspîndită, dar de la o vreme îndreptată —, pot fi înțeleși filozofi ca Descartes, ca Malebranche, ca Leibniz în afara gîndirii creștinești?

Iată trei filozofi „raționaliști“, ca Descartes, Malebranche și Leibniz.

Gilson observă, cu drept cuvînt, împotriva lui Hamelin, care scrisese despre Descartes că „vine după cei vechi, aproape ca și cum n-ar fi fost nimic între ei și el, afară de fizicieni“, că toate temele mari ale gîndirii carteziene sînt datorate filozofiei creștine.

Cum se face că un filozof al cărui proiect este să refacă știința universală își ia ca obiect al *Meditațiilor metafizice*[5] dovedirea existenței lui Dumnezeu și a „nemuririi sufletului“, pe care le dovedește cu argumente ce amintesc pe ale lui Anselm ori pe ale Tomei? Teoria lui a libertății e tributară discuțiilor scolastice despre Har și libertate. Iar tot sistemul lui e atîrnat de un Dumnezeu infinit, atotputernic, care creează adevărurile eterne (Vezi: É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 14[6]), perfect, făcător al cerului și al pămîntului și atoatețiitor, pe care Descartes îl atribuise numai ideilor lui clare și distincte, sînt, în realitate, temele mari ale gîndirii creștinești.

Tezele lui *Malebranche*: doctrina *nedemonstrabilității existenței lui Dumnezeu*, unită cu *vedenia lucrurilor în Dumnezeu*, care prepară idealismul lui Berkeley și *ocazionalismul* lui — care tăgăduiește putința dovedirii oricărei acțiuni tranzitive —, prin care anunță atacul lui Hume contra cauzalității — amîndouă, răspîntii ale filozofiei moderne —, își au izvorul în gîndirea fericitului Augustin. (Vezi: *ibidem*, p. 15.)

Deși protestează contra scolasticii — mai rău ca Descartes —, el nu protestează că a confundat religia cu filozofia, ci, dimpotrivă, că n-a fost destul de creștină. Eroarea Tomei, după el, e că a urmat un păgîn, pe Aristotel, și pe nenorocitul lui comentator de Averroes, în loc să urmeze tradiția augustiniană.

Ca o filozofie păgînă ca a lui Aristotel să acorde lumii o subzistență, independență și eficacitate, se poate înțelege. Dar nu de la o filozofie creștină. Căci, a fi cauză e a crea și creația e opera specifică a Dumnezeirii. Toma ar fi trebuit, deci, să nege și esențele și formele substanțiale, să atribuie lui Dumnezeu toată eficacitatea și originea cunoașterii adevărate. (Vezi: *ibidem*, p. 16.)

Dacă nu este aci pretenție de filozof creștin, unde ar mai fi?

Dar din sistemul lui *Leibniz*, ce-ar rămîne, dacă i s-ar înlătura elementele creștine?

N-ar rămîne nici problema lui fundamentală, a originii radicale a lucrurilor și a creației lumii de un Dumnezeu perfect și liber.

Cu Ființa perfectă și providentă începe discursul său de metafizică și sfîrșește cu o invocare directă a lui Hristos.

„Filozofii vechi au cunoscut prea puțin aceste adevăruri de seamă, Iisus Hristos singur le-a exprimat Dumnezeiește de bine și într-un fel așa clar și familiar, că le-au putut pricepe spiritele cele mai necioplite. De aceea, *Evanghelia* lui a schimbat fața lucrurilor omenești.“ (*Ibidem*, p. 17.)

Iar în zilele noastre, filozofi apuseni ca neotomistul Jacques Maritain, augustinianul Maurice Blondel sau chiar filozofi mai liberi ca Jacques Chevalier, Le Roy, o vreme: Scheler, sau ră-

săriteni ca: Soloviov, Berdiaev, Viceslavţev, Florenski, Axacord, Nae Ionescu, nu sînt oare filozofi creştini?

Nu ajunge această simplă enumerare pentru a convinge pe oricine că există o filozofie creştină?

De ce, atunci, te întrebi de *posibilitatea* unui lucru, cînd poţi să-l dovedeşti de-a dreptul *fiinţînd*, aşa cum dovedeau unii mişcarea eleaţilor, care pretindeau că-i dovedesc imposibilitatea... umblînd[7]?

Întrebarea are un rost, în primul rînd, pentru că nu e tot una filozoful creştin cu filozofia creştină.

Întrebarea are, apoi, un al doilea rost, pentru că — deşi nimeni nu ignoră lucrurile pe care le-am spus — totuşi, dezbaterea se poartă de veacuri şi s-a purtat iar, nu mai de mult, decît la ultimul congres de filozofie, din 1937, asupra acestei probleme, unii, în cap cu Brunschvicg — raţionalistul —, contestînd orişice sens admisibil, acestei expresii; alţii căutînd — în cap cu Gilson — să-i dovedească existenţa, dacă nu şi posibilitatea[8].

Într-adevăr, dacă filozofia este încercarea de a lămuri lucrurile pe temeiuri strict raţionale, adică efortul de a dezlega, cu ajutorul cugetului omenesc, întrebările ultime despre rădăcinile tutulor lucrurilor: originea şi rostul lor, şi dacă creştinismul este religia destăinuită a Dumnezeului atotputernic şi atoatezăcător, întrupat şi răstignit pentru mîntuirea noastră, care, prin moartea lui, a călcat moartea şi pe Diavol l-a surpat, se iscă, cu privire la filozofii creştini, aprigă nedumerire.

Dacă gînditorul creştin va pretinde — cum se întîmplă, bunăoară, cu tomiştii — că, încercarea lui de a lămuri lucrurile, se întemeiază exclusiv pe *evidenţa raţională*, el riscă să i se facă împotrivire — cum s-a şi făcut tomiştilor de către augustinieni —, pe cuvînt că filozofia lui este, la urma urmelor, o filozofie păgînească, adică, o filozofie în care se poate face abstracţie de acţiunea directă a lui Dumnezeu, totul subzistînd, nu direct, prin voinţa lui, ci prin cauze secundare, care, chiar dacă nu sînt stătătoare de ele însele, subzistă în ele însele şi formează un *univers*, adică, o totalitate distinctă de Dumnezeire.

Filozofia lui va risca să fie calificată *necreştină*.

Dacă, dimpotrivă, gînditorul creştin va pretinde — cum se întîmplă, bunăoară, cu scotiştii — că lămuririle privitoare la firea lucrurilor nu se întemeiază pe nici o evidenţă raţională, ci

numai pe decretele dumnezeieşti şi pe voinţa divină, spunînd, de pildă, că nimic nu e bine şi nimic nu e rău, decît pentru că aşa a hotărît Dumnezeu; de pildă, părerea că faptul de a ucide nu e un rău decît fiindcă îl opreşte porunca a şasea[9]; dar nu fiindcă are un sens rău în sine, care să poată rezista chiar voinţei lui Dumnezeu; sau, dacă spui în genere că lumea n-are nici un înţeles în afară de Dumnezeu şi că raţiunea nu poate şti nimic în afară de revelaţiile credinţei, căutînd astfel să tragi concluzii filozofice din premise dobîndite prin credinţă — gînditorul creştin riscă să i se vadă contestată calitatea de *filozof*.

Impasul este vizibil şi limpede.

Filozofia fiind ceea ce este şi creştinismul fiind ceea ce e — cineva nu poate fi şi creştin, şi filozof, totdeodată. Dacă e creştin, nu poate fi filozof, şi dacă e filozof, nu poate fi creştin. Ce să credem?

Filozofia, doamnelor şi domnilor, este o îndeletnicire omenească. Ea izvorăşte din nedumerire şi din îndoială şi tinde să ducă pe om la un echilibru sufletesc cu lumea înconjurătoare, la o împăcare a lui în viaţa de aci, la înţelepciune.

Creştinismul e o religie dumnezeiască. Ea trece peste om aripa mîntuirii prin Hristosul spînzurat pe Cruce, prin Dumnezeu răstignit, piatră de sminteală pentru înţelepciunea grecului şi a iudeiului şi, odată ce omul s-a născut din nou, împăcarea lui cu sine şi cu lumea de aci nu mai e posibilă în planul propriu al acesteia. Credinţa lui e sabie care-l despică-n două şi inima lui rămîne neliniştită, pînă ce se va linişti întru Domnul. *„Inequietum cor nostrum, donec requiescat in te“*[10], spune fericitul Augustin. Şi Pascal comentează: „Iisus trage să moară pînă la sfîrşitul veacurilor; nu trebuie să dormim în această vreme“[11].

Astfel formulată, opoziţia filozofie–creştinism nu este nouă.

O găsim în *Epistolele* sfîntului apostol Pavel, cînd vorbeşte de Hristos, piatră de poticnire pentru grec şi pentru iudeu[12].

Şi cum o vom găsi mai tîrziu, în Apus, la Petre Damiani, îndîrjit împotriva dialecticii sterile, neajutătoare mîntuirii, o găsim în Răsărit în condacele acatistului Bunei-Vestiri, cînd strigă psaltul, către Maica Preacurată, pururea fecioară:

Pe ritorii cei fără de glas îi vedem a fi ca peştii necuvîntători
Că nu se pricep a spune, cum şi fecioară ai rămas şi ai putea naşte:

Iar noi de asemenea-n taină minunîndu-ne strigăm ție:
Bucură-te că ai împreunat lucruri ce nu pot sta împreună
Bucură-te că *au înnebunit întrebătorii cei ageri.*
Bucură-te că nici unuia n-ai arătat cum a fost[13].

Voi lua, în meditațiile mele, ca punct de plecare, atitudinea acestui text, pentru că ea constituie un document cît se poate de limpede al atitudinii creștinești potrivnice filozofiei spre a lămuri:

a) pe de o parte, dacă și în ce măsură poate fi creștin cel ce filozofează;

b) și, pe de altă parte, dacă poate fi socotit filozof acel care gîndește crștinește.

Poate fi creștin, filozoful?

În privința celei dintîi întrebări, trebuie spus, de la început, că există două orientări, aparent deosebite, în gîndirea creștină. Cel puțin două orientări *aparent* deosebite: ***augustinismul scotist*** și ***tomismul*** pot fi înfățișate ca prototipurile acestor orientări.

*

Scotismul. Una din aceste poziții e apropiată de a psaltului de care am vorbit.

Ea pune inteligența creată în situația de a nu putea hotărî nimic în privința lucrurilor credinței.

Pentru ea, nu există evidență rațională deosebită de adevărul dezvăluit prin credință. Nu există cercetare a adevărului independentă de revelație. Nu există filozofie care să nu fie teologie.

Dumnezeu strălucește în așa fel în creație, încît totul se ține prin el, totul te referă, te duce la el. Dacă încerci să faci abstracție de el, măcar o clipă, totul se risipește în absurditate și neființă.

Dumnezeu nu e numai creator, dar e și singurul actor pe scena lumii. Tot ce se petrece în veac e semnul trecerii cohortelor lui Dumnezeu.

La limită, slava e toată a lui, mîntuirea noastră va fi doar opera lui. Efortul nostru n-are eficacitate. Rînduiala firii nu e decît obicei și aparență. Unde voiește Dumnezeu, se biruiește rînduiala firii!

Omul nu are alt îndreptar decît credința. Împotriva ei nu ține nici o evidență, nici o idee nu are consistență împotriva lui.

Accentuînd atotputernicia, această poziție lasă în umbră inteligența divină și întregul efort uman.

Ați recunoscut, cred, într-o imagine forțată dinadins, sîmburele spiritual al poziției augustiniene, așa cum se desfășoară în filozofia apuseană, de la Duns Scot la Luther sau la janseniști; depășind expresia proprie a gîndirii lui Augustin, dar evidențiind grosolan tendințele ei latente.

Ce reproșează o atare poziție filozofiei?

Pur și simplu, că există?

Orice încercare de filozofare, în locul rugăciunii și admirării, oprește făptura păgînește asupra ei înseși și o îndepărtează de Dumnezeu.

Îndepărtarea de Dumnezeu, măcar prin abstracție, închipuirea că lumea ar putea avea sens și subzistență proprie, alungă pe filozof din cîmpul trăirii creștine...

E drept că filozoful creștin se răzbună!

O atare viziune a lumii, în care lumea apare indistinct contopită în divinitate, în care nu se dă lumii o consistență proprie, ci numai un caracter de miraj al Dumnezeirii, apare filozofului ca fiind în primejdie de a pierde substanța religioasă mai mult decît prin distrucție.

Primejdia ia — în această împrejurare — numele de panteism. Identificînd lumea cu Dumnezeu, pe planul strict filozofic, poziția riscă să-i răpească Transcendența, să-l confunde cu lumea și — la urma urmelor, cu Spinoza — să-l suprime afirmîndu-l.

Împinsă la ultima ei extremitate, supraordonarea credinței asupra cunoașterii ridică momentul voluntar cu totul asupra celui intelectual și împinge morala să ia locul metafizicii.

Din acest punct de vedere, s-ar putea spune că Immanuel Kant, cu răsturnarea celor două critici, nu face decît să tragă ultimele consecințe ale augustinismului.

Augustinismului, dar nu a lui Augustin.

Teza lui Harnack, după care creștinismul, ca religie, nu are în el nimic contemplativ, ci numai practic, decurge de-a dreptul din această perspectivă.

Tomismul. De aceea, din toate timpurile, alături de filozofia creștină, care-și trage rădăcinile în Platon și-n trăirea reli-

gioasă, se desfășoară o a doua tendință, care-și are rădăcinile în gîndirea lui Aristotel.

Aci — peisajul sufletesc se schimbă. Mintea omenească se preocupă să lase lumii o realitate distinctă. Filozoful distinge tăios între *lumina firească a minții* și revelația *suprafirească*. Obiectul filozofiei se desparte de al teologiei naturale, și al teologiei naturale — la care mintea ajunge prin propriul ei efort — se desparte de al teologiei revelate.

Aci, omul are acces prin credință; adică, un acces orb.

Lumea — lucrarea lui Dumnezeu — subzistă în ea însăși, prin cauze și esență proprii. Încă un pas și va subzista prin sine însăși în deism și de la sine în ateism! Între ea și Dumnezeu — nici o comună măsură, nici o echivocitate.

Cele două lumi, firească și suprafirească, se unesc numai în Uniunea ipostatică a Cuvîntului divin și în lucrarea lui mîntuitoare.

Nici o topire de planuri. Este — cum s-a spus — Cosmosul lui Aristotel, peste care s-a suprapus Dumnezeul creștin.

Iată, în tendințele sale mari, zugrăvită cealaltă orientare.

Nu e nevoie să repet de ce această orientare primește, din partea celei dintîi, numele de păgînă și de ce e învinuită de alunecarea spre ateism a vremilor care au urmat triumfului ei.

Prima orientare e a părinților greci, a lui Augustin, a lui Bonaventura. A doua e a Tomei din Aquino.

Trebuie să recunosc că am forțat opoziția celor două atitudini. Am făcut-o dinadins, pentru a face simțită diferența.

Realitatea filozofiei creștinești apropie cele două tendințe mai mult decît se crede. Dacă nu există forme substanțiale în augustinismul clasic, lumea e totuși ierarhizată de inteligența divină. Iar dacă Toma din Aquino e filozof, nu șovăie să socotească toată strădania minții mai puțin ca paia[14], față de sfințenie.

Nu e mai puțin adevărat că avem de-a face cu două tipuri de atitudini, polar opuse una alteia, și datoria noastră este să lămurim paradoxul.

Soluția. Mîntuirea creștină nu e străină de planul cunoașterii, cum crede Harnack. Și împingerea la absurd a augustinismului cuprinde o falsificare a creștinismului.

Cu toate că omul nu va fi judecat după faptul că a spus: *„Doamne, Doamne"*, ci *„pentru că a făcut voia Tatălui din*

cer", adică, după *paharul cu apă dat săracului*[15], totuși, *„viața vecinică aceasta înseamnă a cunoaște pe Dumnezeu*, Tatăl, și pe Fiul, Iisus Hristos".

Cunoașterea este deci ținta eforturilor noastre întru sfințenie? Este însă aceasta cunoaștere filozofică?

Nu. Pentru că, iarăși este scris: *„Căci cunoaștem din parte. Iar atunci vom cunoaște față către față"*.

Trebuie, deci, deosebit între înțelegerea filozofică a lucrurilor, care pornește de la lucrurile fragmentare (din parte) și cunoașterea față către față (vedenia intuitivă a lui Dumnezeu), care ne este făgăduită.

Cunoașterea din parte este cunoaștere; dar, fiind din parte, este, prin firea ei, *inadecvată* obiectului spre care tinde. Ea numai îl ținteşte, ridicîndu-se cu greu din concluzie în concluzie, prin legăturile nevăzute, dar de fier, ale implicațiilor.

Filozoful este, deci, sortit să alerge după elementele împrăștiate în creație, după analoguri, pentru a reconstitui chipul lui Dumnezeu aci, „ca prin oglindă, în ghicitură", fără a-l putea intui de-a dreptul.

Dacă acest efort este prețul, deseori neplătit, al unei vieți, trebuie să socotim că omul este sortit să rămînă în afara oricărei legături a intelectului cu cele divine?

Nu. Omul are, pentru aceasta, o virtute mult mai modestă, pentru că nu cere temeiuri, o umilă roabă, disprețuită, a inteligenței, care e credința.

Adeziunea întunecată, fără evidență, a sufletului, lipirea de cineva, printr-un fel de elan interior, printr-o depășire și o revărsare a lui sfioasă asupra obiectului, printr-o exaltare, o înflăcărare, iscată mai mult din iubire fără temei, decît printr-o întemeiere conștientă.

Scula aceasta este, desigur, prin firea ei, inferioară inteligenței. Ea nu pătrunde, nu dă acea libertate celui ce o are, pe care o dă cunoașterea istovitoare a unui lucru; ea ascultă, ea vestește.

Această sculă însă stă la îndemîna omului, pentru a veni spre Dumnezeu: „Cred. Doamne, ajută necredinței mele!".

Și răspunsul e: „Nu m-ai căuta, dacă nu m-ai fi găsit!"[16]

Prin faptul însă că această credință, deși inferioară — după firea ei — cunoașterii filozofice, îngăduie omului o priză — oarbă, e drept —, dar nu mai puțin o priză directă asupra realită-

ții pe care mintea n-o poate prinde decît „prin oglindă, în ghicitură"; ea devine un instrument de mare preț. Mai de preț prin realitatea pe care ne-o dezvăluie, decît cunoașterea care nu ne-o poate dezvălui.

În locul ochilor deschiși și-a mîinii care se lovește de oglindă; sînt acuma ochii închiși; dar mîna întîlnește mîna.

Se înțelege că credința — roabă care ajunge — dobîndește mai mare preț — din cauza lucrurilor la care ajunge — decît stăpîna țintuită de neputință.

Între o cheie simplă care deschide o comoară de preț și un mecanism complicat de orologerie care deschide o cutie goală, nu-ncape îndoială că mecanismul e în *sine* mai de preț; dar nu încape iarăși îndoială că toți au să prefere cheia.

Așa s-ar putea înfățișa — printr-o pildă — legătura dintre știință și credință.

Și e și drept să fie așa, pentru că, dacă ar fi să aștepți ca numai filozofii — acei care, prin efortul cugetării, ajung să regăsească chipul lui Dumnezeu prin oglindă —, cum am mai putea nădăjdui că se va goli Iadul?

Înțelegem acum de ce sînt posibile, în filozofia creștină, două atitudini, aparente, în privința filozofiei.

Și, ce înseamnă bucuria psaltului că au înnebunit întrebătorii ageri și că nimănui nu i s-a arătat cum a fost?

Înțelegem însă și de ce rămîne loc și pentru filozofie.

Dacă psaltul se bucură de nebunia întrebătorilor ageri, este pentru că credinciosul are, prin credință, răspuns la toate întrebările pe care i le-ar putea pune filozofia, fără să aibă nevoie să filozofeze și pentru că — credința lui fiind un fapt, nu un concept —, ea nu poate fi anulată, în planul ei, de contradicțiile raționale.

Acesta și nu altul este sensul *„Credo quid absurdum"*[17] și sîntem acum în măsură a-l înțelege.

Înlătură această afirmație însă orice nădejde de-a cunoaște? Este celălalt *„files quaerens intelectu"*[18] sau acel *„crede ut inteligere"*[19] o zădărnicie?

Nicidecum. Pentru că faptul de a crede nu înlătură curiozitatea de a ști. Credința, comunicînd sufletului situația obiectului, ca și cum l-ar cunoaște, stimulează, pe de o parte, tendința

către cunoașterea însăși; deschide, pe de altă parte, perspective înțelegerii, pe care nu le avea fără credință.

Cei care cunosc rolul fecund pe care-l au ipotezele în știință știu că orice lucru pe care-l crezi te ajută să presupui alte lucruri și, din judecată în judecată, te aduce să verifici prezența principiului ordonator cuprins în prejudecată.

Ceva de același fel se petrece cu cel care crede. El nu încetează de a gîndi. Ci, dimpotrivă, gîndirea lui e fecundată de faptul că crede.

Dacă sînt cazuri în care credința stinge duhul iscodirii sterpe, nu se poate spune că ea nu transfigurează în același timp și dă *sens nou întregii existențe*. „O serie întreagă de lucruri — spune Tolstoi, în istoria conversiunii lui — care nu existau, pentru mine, mai înainte, au început deodată să existe. O serie de lucruri *care erau* la dreapta, le găseam la stînga mea și-mi cereau să lămuresc această împrejurare".

Ceea ce trebuie reținut este că, pentru creștin, filozofia nu e unealtă de *mîntuire*, ci poate fi sau *agonie*, sau cîntec de slavă; după cum creștinul e din cei care caută gemînd, sau din cei care se *bucură* de dezvăluire.

Este filozofia creștină filozofie?

Ce e de răspuns acum celor ce afirmă, din cealaltă parte, că filozofia creștinului nu este filozofie, în măsura în care această filozofie recurge la adevărurile credinței pentru lămurirea nedumeririlor gîndului?

Răspunsul aci va izvorî din înțelegerea exactă a naturii și a funcției îndeletnicirii filozofice.

Să pornim, deci, întru întîmpinarea acestor filozofi necredincioși, cu o definiție a filozofiei împrumutată lor înșile.

Nu, deci, de la definiția după care filozofia este cunoaștere rațională — prin principii —, ci de la definiția spenceriană, că filozofia este efort de unificare totală a cunoștințelor, spre deosebire de știință, care nu e decît o încercare de unificare parțială a unei singure categorii de fapte[20].

Pornind de la această definiție a filozofilor pozitiviști, ce trebuie să observăm, în legătură cu natura și destinele filozofiei?

Dacă știința este unificare parțială a unei singure categorii de fapte, de aci rezultă două consecințe.

Prima, faptele de unificat, putînd fi *alese*, gruparea și unificarea lor este susceptibilă de *obiectivizare*, fiindcă doi sau mai mulți oameni se pot înțelege asupra acestei alegeri. Dacă, pe deasupra, se înțeleg și asupra punctelor de vedere, se vede că ei pot ajunge ușor să se înțeleagă și asupra afirmațiilor.

Iar dacă o divergență se naște între ei, după ce au convenit asupra criteriilor, este numai pentru că unul din ei a cuprins un fapt în plus, care nu se încadra în sinteza primitivă.

Adevărurile științifice sînt, deci, *relative* la un anumit material, obiective și sumabile.

Din faptul că filozofia este o încercarea de unificare *totală*, ea nu poate avea aceleași caractere.

Mai întîi, totalitatea pe care o poate suma nu e o realitate transpersonală, ci e legată de cuprinsul cunoștințelor unei personalități. Ea e, prin natura ei, filozofia cuiva, așa cum știința este știința anumitor obiecte. De aceea și zicem: zoologie sau mineralogie. Dar zicem: filozofie augustiniană sau tomistă.

În măsura în care e legată de acest cuprins, personalitatea fiind o realitate vie, în continuă dezvoltare, filozofia nu poate unifica o totalitate închisă. Unificarea ei nu este decît o *veleitate*, legată de cuprinsul experienței trăite de această personalitate.

Mai e însă o deosebire. În măsura în care filozofia este a unei personalități, mai intervine o a doua stratificare.

Nu toate faptele care constituiesc conținutul unei experiențe personale au aceeași importanță. Nu toate stau pe același plan de interes.

Se înțelege de aceea că și încercarea de unificare rațională a cunoștințelor nu le va pune pe toate pe un același plan.

Există, în acest sens, *experiențe privilegiate*, în structura sistemelor filozofice celor mai raționaliste.

Nu numai pentru prefacerea gîndurilor pascaliene are însemnătate „minunea sfîntului spin“ sau un accident de trăsură.

Filozofia lui Descartes nu izvorăște oare dintr-un vis avut la 19 ani[21] ?

Pierderea unei ființe dragi, contemplarea căderii unui măr, nu sînt, pentru Auguste Comte, sau pentru Newton, motorul

emoțional care dezlănțuie duhul iscoditor, șirul acela de întrebări, care nasc din întrebări, care caracterizează filozoful ?

Dacă lucrurile stau astfel, atunci înțelegem de ce — în orice filozofie — ceea ce interesează, în afara conținutului de cunoștințe de unificat — care se poate potrivi de la un filozof la altul, dacă trăiesc în același timp și au aceleași preocupări, pentru înțelegerea structurii sistemului și a intențiilor lui —, este *structura acestor experiențe privilegiate*, a căror prezență în suflet dezlănțuie filozofarea.

Dacă acest lucru e adevărat, cum am putea tăgădui că realitatea trăirii creștine poate fi indiferentă structurii cugetătorului creștin, nu numai în alegerea temelor de reflecție, dar mai ales în felul în care va încerca să potrivească lucrurile.

Un om care crede în Dumnezeul întrupat nu poate încerca să unifice totalul lucrurilor din cîmpul trăirii sale decît integrînd și acest fapt între toate celelalte și dîndu-i, în ansamblul arhitecturii gîndului, locul pe care i-l impune importanța faptului în experiența lăuntrică.

Dacă, deci, adversarii care pretind că filozofia, în măsura în care încearcă să ție seamă de cuprinsul unei experiențe iraționale, în sinteza rațională a cunoștințelor, nu este filozofie, ar avea dreptate, atunci ar trebui să scoată din filozofie și pe Descartes, și pe Kant, odată cu Toma din Aquino și cu fericitul Augustin, și, în acest caz, nu vedem ce ar mai rămîne din întreg cîmpul filozofiei.

Sîntem astfel siliți să recunoaștem că orișice filozofie — întru cît e filozofie autentică — primește și pornește de la elemente iraționale, pe care caută să le integreze. Mai mult decît atît, orice filozofie, în măsura în care este integrare, pornește de la constatarea divergenței, incompatibilității și contradicției aparente a elementelor real trăite, într-o aceeași experiență.

În măsura în care filozofia este încercare de raționalizare, ea trebuie să pornească de la diversitatea irațională pe care caută s-o ordoneze.

Nu vedem de ce filozofia creștină ar face, în această privință, o excepție.

Împotriva tonului acestuia trebuie răspuns clar. Orice filozofie, întrucît este filozofie, include elementele care intră în cîmpul unei conștiințe personale. Este, deci, suficient ca un gîn-

ditor să acorde interes unor realități de un anumit ordin, pentru ca înglobarea lor în sistem să fie o condiție a reușitei efortului filozofic. Filozoful poate reuși sau nu să-mpace *Evanghelia* cu Aristotel sau cu Platon. Ce nu se poate e să nu încerce acest lucru.

Natura acestui efort nu e desigur religioasă, ci curat filozofică, pentru că omul poate trăi religios fără nevoia unei sinteze *raționale* a experienței și nu todeauna eșecul sintezei raționale atrage compromiterea conținutului trăit, cînd originea lui nu e rațională.

Filozofia creștină nu e, deci, tot una cu dogma. Și aci trebuie risipită o stăruitoare confuzie.

Dogma — *regula fidei*[22] — nu este o realitate filozofică și rațională, pentru că nu e o realitate gîndită. Sub acest raport, erezia e mai rațională ca dogma, pentru că la originea ei stă un efort de sistematizare rațională, care nu reușește decît cu prețul sacrificării unei părți din adevăr.

Dogma este o afirmație a credinței, o mărturisire a unui conținut revelat și, de cele mai multe ori, restabilirea — rațională sau nu, este indiferent — a unui adevăr religios, în care rațiunea introduce contradicția. Contradicția pune în criză filozofia. Nu poate atinge însă conținutul revelat.

Afirmația că Dumnezeu e unul și fețele sînt trei nu își are izvorul în speculații asupra substanței, ci în *faptul* mărturisirii lui Petru:

— Tu ești Hristosul, fiul lui Dumnezeu cel viu!

Și în răspunsul lui Hristos:

— Ferice de tine, Petre, că duhul lui Dumnezeu a grăit în tine. Iar eu îți spun că tu ești Petre și pe această piatră voi zidi biserica mea.

Gîndirea poate folosi discriminările gîndirii grecești, spre a lămuri această afirmație. Dar dacă nu ar reuși, afirmația nu trebuie mai puțin menținută, fiindcă ea exprimă un *fapt*, cu care ne mărturisim solidari, mărturisirea lui Petre; iar nu concluzia unei argumentări.

Filozofia și gîndirea veacului

Care poate fi relația filozofiei creștine cu restul gîndirii veacului e acum ușor de înțeles.

Veacul intră în discuție, în gîndirea filozofică creștină, în două feluri.

O dată, în chip material, prin problemele lui, cuprinse în experiența vie a filozofului creștin și prin piedicile pe care le opun aceste experiențe unificării cognitive, contopirii materialului trăit cu experiența creștină. În acest sens, veacul poate însemna timp: adică, particularitate datorită atmosferei spirituale a momentului istoric; și poate însemna spațiu: particularitate etnică.

În acest sens, gîndirea religioasă poate fi stimulată de un război, sau de un cutremur, poate fi dominată de predilecție pentru probleme de metafizică sau de morală.

A doua oară, veacul poate intra *formal* în structura filozofiei creștine, prin faptul că sistemele de gîndire realizate gata pot oferi elemente, limbaj pentru exprimarea anumitor realități ale experienței creștine.

Astfel, toată scolastica tîrzie nu este decît o vastă încercare de aplicare a distincției aristotelice dintre esența și existența, dintre firea și ființa unui lucru, pentru a întemeia rațional distincțiile făcute de credință în sînul Treimii, al firii și lucrării lui Hristos, al harului și libertății omenești etc.

Ce făceau aci filozofii creștini? Se găseau în fața unui conținut de credință și se trudeau să-l formuleze adecvat, cu ajutorul conceptelor făcute de metafizica greacă.

Nu altceva făceau, acum cîteva zeci de ani, apologeții mai noi ai creștinismului, cînd încercau să retraducă conținutul trăirii creștine în termenii unei metafizici vitaliste.

Nu altceva făcea, în secolul al XVII-lea, Malebranche cînd folosea, în același scop, instrumentația conceptuală a cartezianismului.

Nu reușita sau eșecul încercării ne interesează aci, dar procedeul întrebuințat. Pentru că el dezvăluie cum colaborează cu veacul gîndirea creștină.

Cine ar putea tăgădui că de pe urma acestui efort conceptele aristotelice n-au fost rafinate și adîncite, că vitalismul sau mecanismul cartezian n-au dobîndit sensuri noi, nebănuite?

Nu încape îndoială deci că — sub acest raport — efortul comun, întîlnirea în gîndul filozofului a creștinismului cu problemele veacului nu a fost ceva fecund.

Ne rămîne să spunem cîteva cuvinte asupra întrebării: ce misiune are de îndeplinit filozofia în creștinism?

Ni se pare că două sînt misiunile ei principale:

1) o misiune apologetică.

Misiunea de legătură între cei ce caută și cei care au găsit. Sub acest raport, misiunea filozofiei este să coboare sensul experienței creștine în sfera experienței umane pure și simple, pentru a face pe om să descopere, în sine, ceea ce e mai adînc decît sine.

Primejdia oricărei apologetici de acest tip?

Este imanentismul. Adică, confundarea creștinismului cu ceea ce se realizează din el în planul vieții fiecăruia;

2) o misiune filozofică propriu-zisă.

Aci, gîndirea creștină e pornită în marea aventură. Misiunea ei constă în a proiecta asupra lumii în curs de a se face vedenia adevărurilor creștine, pentru a alege ce poate asimila și ce trebuie să refuze. E aci o misiune de *judecată* plină de ispite și primejdii. Canonica acestei lupte a filozofului creștin ține însă, de astă dată, mai puțin de dogmă, cît de războiul nevăzut.

Misiunea ei constă în a primi de front contactul cu filozofia vremii, a-i decanta temele, a adînci substratul diferitelor poziții, a reduce pe cele care iscă năluciri și zeități false și a boteza ideile veacului, pe care le poate readuce în matca cea mare a trăirii creștinești.

E, cu alte cuvinte, misiunea însăși pe care au îndeplinit-o, la vremea lor, tocmai acei pe care, în înșirarea de la începutul acestei convorbiri, îi arătam a împlini, în manualele de istoria filozofiei, locul asigurat filozofiei creștine.

Ceea ce nu trebuie însă uitat este că dacă au izbutit s-o împlinească, este numai pentru că gîndirea lor nu era numai gînd, nu era mai ales gînd, ci faptă creștinească — mărturie. Nu ne amintim oare că ceea ce a făcut scandalul filozofiei moderne, argumentul lui Anselm, care e încă pentru mulți o piatră de poticnire, nu a fost niciodată un argument, ci o rugăciune?

CREȘTINUL ÎN LUMEA MODERNĂ

Trebuind să vă vorbesc, în astă-seară, despre poziția creștinului în fața lumii moderne, mărturisesc oarecare sfială.

Conferința aceasta, fiind a unei societăți creștinești, sîntem cu toții, numai între noi și fiecare din D-voastră e de presupus că știe, ca și mine, ce înseamnă a fi creștin.

Pe de o parte. Dar pe de alta, nefiind monah nici unul dintre noi, fiecare din cei care ne-am adunat aci avem unele legături cu „veacul", adică, cu lumea din afară, cu lumea mare a zilelor noastre[1].

Dacă lucrurile stau într-adevăr astfel, conferința de azi nu poate avea alt rost decît să vă vorbească de lucruri pe care d-voastră le știți ca și mine și, ca atare, rostul ei ar putea să pară fără rost.

Aci se ivește piatra de încercare.

Fiecare din noi trăiește — este drept — viața de azi. Și fiecare își deapănă, singur, sau alături de alții, firul vieții sale, căreia îi zicem creștinești. Însă nu fiecare se gîndește todeauna la lucrurile ce stau dincolo de aceste vorbe: a fi creștin, a trăi în vremea de astăzi.

Se poate deci[2] ca noi, care ne zicem din gură „creștini" să nu corespundem, prin ceea ce sîntem într-adevăr, cu numele pe care ni-l dăm. Și aceasta, cu cele mai nevinovate intenții și chiar fără să băgăm de seamă.

Fiindcă așa e făcută lumea, ca vorbele să însemne anumite lucruri; și, pentru că lucrurile se schimbă, însă vorbele rămîn, ne obișnuim a boteza cu aceleași nume lucruri care s-au prefăcut pe nesimțite în altele[3].

Lucrul este, de altfel, cunoscut.

Nu scrie oare în *Sfînta Scriptură*, la *Evanghelia lui Matei*, că în ziua de apoi, în care ni se va face judecata despre tot ce am făcut aci, în lume, mulți vor veni și vor zice: „Au, Doamne, nu în numele Tău ne-am rugat, nu în numele Tău am scos draci, nu în numele Tău am făcut minuni?" Și li se va răspunde: „Departe de mine, blestemaților, căci nu vă cunosc pe voi! Căci nu cel ce-mi zice mie: Doamne! Doamne! Ci cel ce face voința Tatălui meu carele este în ceruri!"

Dar dacă, în ceea ce privește cuprinsul ideii de creștin e atîta îndoială, încît unii își pot închipui — chiar față de Dumnezeu — că sînt creștini, fără să fie; tot atîta îndoială este și în privința înțelesului celuilalt termen al acestei convorbiri: viața modernă, viața din zilele noastre.

Dacă această viață o trăim cu toții și luăm parte, cu gîndul, cu vorba, cu fapta sau chiar cu abținerea noastră la răspunderea zămislirii ei, nu toți ne-am gîndit îndeajuns (poate că unii nu ne-am gîndit deloc!) la ceea ce înseamnă această viață[4].

Așa sîntem noi făcuți! Să făptuim fără a avea nevoie să cugetăm mai departe asupra rosturilor faptei noastre, decît pînă unde ne întîlnim cu un presupus consens aproximativ al părerii semenilor noștri.

S-ar putea, deci, să ne pomenim cu putința unei alunecări[5] pe nesimțite a întregului nostru fel de viață, alunecare care poate să se facă astfel, încît ideea noastră generală despre viața de toate zilele să nu se mai potrivească cu ceea ce eram obișnuiți să numim vremea modernă; tot așa cum conținutul adevărat al ideii de creștin s-a vădit nepotrivit cu ceea ce omul nostru de adineaori se credea, bătîndu-se înaintea lui Dumnezeu, cu pumnii în piept!

Șovăiala aceasta caracteristică s-a manifestat, de altfel, și în felul în care s-a anunțat, de organizatori, titlul conferinței de astăzi, care s-a schimbat pe rînd, din: „Creștinismul și viața modernă" în: „Un creștin în zilele noastre", apoi în: „Creștinismul în zilele noastre" și, în sfîrșit, iar: „Creștinul în lumea modernă" — trădînd astfel parcă bănuiala pe care vom căuta s-o adîncim, că termenul de „lumea modernă" nu se mai acoperă exact, ca întindere, cu termenul „vremea noastră"!

Dacă am făcut atîtea ocoluri înainte de a intra pieptiș în subiectul cuvîntării noastre de astăzi, a fost pentru a arăta că, cu

privire la lucrurile cu care sîntem cei mai obișnuiți, se pot vădi perspective la care să nu ne fi gîndit și că, deci, și o convorbire despre „ce înseamnează a fi creștin în zilele de astăzi" mai are unele șanse să vă aducă, dacă nu unele lămuriri, cel puțin unele nedumeriri, unele deschideri de zare, perspective care, aruncate aci asupra lucrurilor care formează obiectul acestei discuții, să fie prilejul unei mai mari adînciri în sinea fiecăruia, după ce veți fi părăsit pragul acestei case. Și, așa făcînd, ne vom fi împlinit și ceva din menirea însemnată creștinului de aceste săptămîni ale Triodului.

Planul acestei cercetări va fi foarte simplu.

A. Voi încerca, într-o primă parte, să lămuresc ce-nseamnă a fi creștin?

B. Într-o a doua parte voi cerceta conținutul esențial al ideii de lume modernă și situația ei de azi.

C. Iar la sfîrșit, voi pune față în față rezultatele primelor două momente ale cercetării, spre a desprinde concluziile ce se impun.

I. CE ESTE UN CREȘTIN?[6]

Creștinismul e un concept general, care poate fi cuprins în mai multe feluri.

1. Exterior, adică din punct de vedere al întinderii conceptului, al lucrurilor care se cuprind în el, creștinismul ar cuprinde pe toți aceia care, cu vreun titlu oarecare, se reclamă (de la) sau se referă la Iisus Hristos.

El ar cuprinde, ca atare, mai multe comunități sau indivizi, mai multe realizări spirituale obiective, cum sînt creațiile culturale, sau arhitectonice, sau normele de purtare — cu conținut și orientare spirituală absolut deosebite, care n-ar avea comun decît faptul că se referă, prin nume, la un același pretins izvor de inspirație.

Pornind de la acest punct de vedere, încercarea de a lămuri ce-i creștinismul ar trebui să constea din determinarea caracterelor generale și comune ale tutulor acestor elemente; adică, din încercarea de a desprinde din ele un minimum de realitate care să se potrivească tutulor. Acesta ar fi creștinismul.

Cei care au pornit pe această cale, din afară, la determinarea creștinismului, au fost însă nevoiți să-și mărturisească neputința de a ajunge la un rezultat.

Într-adevăr, în cele trei ramuri ale creștinismului: ortodoxie, catolicism, protestantism — cu nenumăratele lui secte, care merg de la anglo-catolicism la studenții de biblie, la Christian Science, sau la mișcarea oxfordiană — se deosebesc între ele atît de mult, încît, încercarea de a defini ce le e comun ar face din creștinism un concept atît de abstract și de general, încît ar fi golit de orice conținut prin care să-l putem deosebi de alte lucruri.

Mai mult decît atît, pornind de la un astfel de punct de vedere, n-am putea nici măcar să definim creștinismul, drept ceea ce ni se pare nouă a fi esențial: adică, o formă de viață religioasă. Și aceasta, pentru că, pentru unele din aceste orientări, creștinismul nu e decît *o morală menită să organizeze viața omului* pe pămînt, fără nici o implicație divină; iar pentru altele, nu e nici măcar atît, ci numai o terapeutică morală, ceva, așa, cum ar fi psihanaliza.

Dacă pornim deci să definim creștinismul de la precipitatele lui istorice și să căutăm în formă de cultură sau de civilizație precis determinată, riscăm să-l golim de caracterul care nouă ni se pare esențial, care e acela de-a fi un soi de viață, și anume, de viață religioasă.

Trebuie, deci, neapărat să căutăm alt drum și să încercăm să-l cuprindem dinăuntru, pornind de la realitatea maximă pe care o îmbracă această idee pentru noi.

2. Urmînd indicația că nu toți cei ce-și zic creștini sînt creștini într-adevăr, pe care am desprins-o chiar din cuvintele Domnului Hristos — nu vom considera creștini pe toți aceia care se referă într-un fel oarecare la Hristos și la învățătura lui, ci numai pe aceia care mărturisesc ca apostolul pe care Hristos îl întreba:

— Cine zice lumea că sînt?

Și care răspundea:

— Unii zic că ești profetul Ilie, alții că ești Ioan.

— Dar voi, cine ziceți că sînt?

Și care răspundea:

— Tu ești Hristos, fiul Dumnezeului celui viu!

Pentru că numai acestuia Hristos îi răspunde:

— Ferice de tine, Petre, că nu a vorbit glasul tău, ci duhul Tatălui a grăit în tine[7].

Creștinismul e, deci — pentru noi —, religia lui Iisus Hristos, adică, religia Fiului lui Dumnezeu, una din Tatăl întrupat de la Duhul Sfînt și răstignit pentru mîntuirea noastră, în zilele lui Pilat din Pont, Dumnezeu destăinuit nouă nu numai prin textul *Sfintei Scripturi*, dar și prin tradiția vie, necurmată, păstrată în comunitatea bisericii care ne-a transmis nu numai textul *Scripturii*, dar și înțelesul ei, neschimbat, de la Hristos și pînă astăzi, comunitate care se continuă pînă la noi în chip tainic, prin împărtășirea noastră a celor vii și a celor morți, cu ființa însăși a Domnului Hristos, întrupat în viața tainică a bisericii.

Astfel înțeles, creștinismul e un fel de a trăi religios, adică, trăirea unei legături a omului cu Dumnezeu, care se vădește într-un anumit simțămînt, în anumite dogme, într-un anumit rit și într-o anumită purtare — care toate se înțeleg ca aspecte nedespărțite, ca expresii spirituale și obiective ale unui aceluiași conținut trăit de viața tainică, în comunitatea celor care participă la această viață.

Creștinismul astfel înțeles e, în primul rînd, o religie, adică, o trăire a legăturii omului cu ceva sau Cineva care-l depășește, un act orientat în afara omului care se istovește în această legătură. Dacă, pe lîngă aceasta, creștinismul mai e un fel de a gîndi, un fel de a te purta în veac, un fel de a închipui și de a înfățișa lucrurile, acestea nu sînt decît expresii ale acestui mod inițial de a trăi și libertatea lor față de această viață se poate vădi necurmat prin minunatul cuvînt prin care fericitul Augustin rezuma morala creștină: „Iubește pe Dumnezeu și fă ce vrei!"

Asta nu înseamnă că omul poate face într-adevăr orice, ci numai că, dacă va căuta mai întîi împărăția lui Dumnezeu, tot restul i se va adăuga pe deasupra, va decurge firesc din aceasta[8].

Termenii acestui act central sînt:

1) de o parte, Acela spre care tinde această viață, Acela cu care ne întîlnim și care se înfățișează în această trăire înaintea celui ce trăiește, pentru că viața aceasta se înfățișează ca izvorînd de la El, și cuprinzînd sufletul nostru: Cel așezat deasupra și dincolo de noi, în chip absolut, dar care se apleacă asupra noastră;

2) de ceastălaltă parte sîntem noi, totalitatea celor deschiși la arătarea Celuilalt, totalitatea celor *ce ne împărtășim din* această destăinuire[9].

De o parte, ființa aceasta ne apare nesfîrșită, covîrșitoare, dincolo de tot ce putem închipui, stîrnește un fel de sentiment de teamă sacră, ca-n preajma alunecării într-un abis; de altă parte, ființa aceasta ni se dezvăluie intim legată de existența vieții noastre sufletești și o recunoaștem în ființa concretă, reală, a personalității istorice a lui Iisus Hristos.

De o parte, prin urmare, un sentiment de transcendență absolută, divină a lui Dumnezeu; a cărui lipsă zădărnicește cumplit, golește de sens, orice trăire lipsită de contact cu ea, făcînd din lume un imens pustiu de sare și de cenușă.

De altă parte, sentimentul că Ființa aceasta transcendentă pătrunde prin Iisus Hristos în lume, în istorie, în timp și transfigurează toate lucrurile acestei lumi și acestei vieți și le ridică la măsura ființei lor adevărate.

Creștinismul, astfel înțeles, nu-i un act magic, prin care captăm, cu ajutorul unui gest, al unui dispozitiv, o putere necunoscută, eficace, care ne depășește; dar pe care o întrebuințăm în folosul nostru, ca să ne facem poftele; ci o întîlnire a sufletului omenesc cu o prezență absolut atotputernică, pretutindenea de față, știutoare și lucrătoare, de care ne simțim atîrnați ca făptura de creator, a cărui ființă e pentru noi normă, lege de purtare, fiindcă în ea recunoaștem nu numai realizarea deplină a ființei noastre, la statutul maxim spre care putem năzui; dar și deplinătatea tuturor perfecțiunilor pe care ni le putem închipui, în vreun fel oarecare.

În această prezență covîrșitoare, toate lucrurile își află izvorul, susținerea și bucuria, pe ea o regăsim în fiecare împlinire și fără ea toate lucrurile ne apar ca un Eclezeiast, ciuntite și fără rost, goale și amenințate de risipa în neființă. În ea găsim refugiu împotriva acelui sentiment ciudat că totul e fugar și labil, că totul e sortit pierzaniei și destrămării, care nicicînd nu cuprinde sufletul omului mai trist decît cînd se află în fața unui lucru bun, a unui lucru frumos, a unui lucru valabil, în preajma căruia ai vrea să oprești timpul în loc, să nu se mai isprăvească; dar despre care știi că va lipsi: prin neputința ta de a

păstra frăgezimea lăuntrică, prin tocirea simțirii, prin tocirea vieții sau prin moartea în care se duc toate lucrurile.

Doamnelor și domnilor,

Cei vechi cunoscuseră și ei sentimentul acesta tulburător al existenței Zeului transcendent, puternic, care venea să tulbure, prin gelozia lui, prin pofta lui, prin iubirea lui protectoare, viața muritorilor de rînd.

Și grecul cunoscuse, obsedant, gîndul pârvanic din închinarea către Clio: „Ci moare marmura de rănile vremii și moare și înțelesul ei, de neînțelegerea oamenilor"[10].

Dar Dumnezeii lor erau ființe capricioase, care alunecau în lumile interstelare, al căror sens nu era legat decît întîmplător de viața omului; iar sentimentul risipirii lucrurilor în moarte era fără leac.

E adevărat că religiile misterice aduceau omului sentimentul unei alte vieți, căreia i-ar fi destinat și despre care aflau o prefigurare în participarea exaltată la ceremoniile rituale.

E adevărat că și grecii închipuiseră o lume a umbrelor, în care lucrurile trecătoare se regăseau pe tărîmul celălalt.

E adevărat că și budismul închipuise o salvare.

Dar, în *nici* unul din acestea, omul nu năzuia, nu spera la salvarea absolută a existenței lui precare, o transfigurare și o înveșnicire a individualului, ca atare.

Salvarea budismului era o desfacere absolută de orice legătură de aci, de orice participare și resemnarea stoicului nu era decît o renunțare[11].

Exaltarea misterică era numai o prefigurare trecătoare a altei vieți; iar mîntuirea prin cunoaștere salva numai generalul neinteresant al lucrurilor, lăsînd individualul să se piardă. Hadesul, pe de altă parte, nu era decît umbra unei umbre.

Pentru creștin însă, legătura cu Dumnezeu înseamnă salvare. Nu a generalului, care nu are nevoie de salvare. Ci a insului pieritor. Fiul omului a venit să mîntuiască ceea ce e pierdut.

Toată viața lui nu are sens decît în funcție de această transfigurare a existenței în Dumnezeu. Omul e pe pămînt prin voința lui Dumnezeu, creat pentru această transfigurare. Viața lui e o mare aventură a dragostei lui Dumnezeu, care se vrea iu-

bit de o făptură liberă, căreia, pentru aceasta, i-a dat putința să se piardă. Și care, pentru a-l răscumpăra, s-a jertfit pe sine însuși pentru mîntuirea lumii.

Dacă pe planul central al experienței creștine stă dragostea lui Dumnezeu pentru făptură, pe planul uman stă iubirea de aproape a omului.

Aproapele acesta nu e însă cel care ne va sta lumește mai aproape, nu e cel care ne e cel mai drag. Și nici cel din urmă om, acela cu care n-am mai avea nimic de împărțit, cum ar vrea unii. Aproapele e semenul nostru care suferă și în care ne regăsim un tovarăș de suferință. De el nu ne leagă un act, un sentiment imaginar și filantropic, de condescendență, ci mai mult sentimentul că nu putem fi fericiți noi înșine, cînd alții suferă alăturea de noi. Sentimentul că sîntem părtași durerii universale care suspină după mîntuire, că sîntem părtași ai nădejdii lui de mai bine.

Iubirea de aproape, în creștinism, nu e primară, ci derivată din iubirea lui Dumnezeu. Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din tot cugetul tău și din toată inima ta, iar pe aproapele tău, ca pe tine însuți. Cum însă eu însumi nu-mi sînt obiect de iubire ideal, ci numai Dumnezeu, iubirea de aproape e conștiința că omul care suferă e făptura lui Dumnezeu care nu e făcută pentru asta.

A iubi pe aproapele tău ca pe tine însuți înseamnă, deci, să simți că ești legat de el prin solidaritatea de suferință, prin comunitatea de soartă în păcat și că, la bine și la rău, nu există, în fond, mîntuire numai pentru mine singur, ci numai mîntuirea lumii întregi.

Acesta e sensul creștinismului, așa cum îl trăiește biserica lui Hristos.

Lumea de aci, ceea ce vom numi „veacul", are, față de această biserică, o poziție ciudată. Biserica e cuprinsă în veac și totuși veacul nu o cuprinde toată, pentru că ea e deschiderea lui către ceva care-l depășește.

Poziția creștinismului față de veac e antitetică și paradoxală: „Împărăția mea nu este din lumea aceasta — spunea Hristos lui Pilat —; căci altfel n-ar veni îngerii mei să mă apere".

Dar norodului adunat să-l asculte Hristos îi destăinuie: „Iată, Împărăția mea este în mijlocul vostru".

Cum e această împărăție, care e, în același timp, în mijlocul nostru și care nu este, totuși, din lumea aceasta, Hristos n-o

spune, decît în parabole, în ghicitură. Unirea aceasta a cerului cu pămîntul, înfăptuită prin întrupare, o ghicim, mai mult decît o putem cuprinde cu mintea.

O ghicim mai bine, dacă ne gîndim la tîlcul învățăturii lui Hristos, care e o evanghelie, adică, un răvaș de bucurie către toți cei ce suferă, către toți cei lipsiți de Dumnezeu, de plinătate: cei săraci cu duhul, cei ce plîng, cei însetați de dreptate, cei milostivi, cei curați cu inima, cei ce fac pace sau sînt prigoniți pentru dreptate.

Căci ei și-au aflat mîngîiere la Dumnezeu, care a trimis pe Fiul său. Și iată: orbii văd, surzii aud și împărăția lui Dumnezeu e vestită săracilor.

Întruparea lui Dumnezeu nu înseamnă însă, pentru creștini, sfîrșitul mîntuirii, ci abia începutul ei. „Veacul" sau „timpul în care trăim" nu mai e, pentru creștini, o vale a plîngerii, dar nici rai, ci locul spiritual al mîntuirii, scena acestei mari drame a salvării ori a pierderii noastre. Ceea ce așteaptă creștinul în veac este îndumnezeirea lumii.

Mîntuirea aceasta nu e un proces insidios, ceva care vine peste noi, fără să băgăm de seamă; ci este o lucrare puternică, o realitate care desparte existența creștinului în lume ca o sabie de foc. Puterile lumii acesteia se adună să întîrzie mîntuirea și creștinul trebuie să dobîndească, împotriva lor, cununa de biruință. Ce altceva spune parabola semănătorului cu sămînța căzută pe drum sau între spini, care nu ajunge să rodească? Sau parabola neghinelor, care arată că binele de rău nu se pot separa definitiv, în veacul de aci. Și, ce este „războiul nevăzut", decît lupta pe care o dă creștinul în sufletul său, pentru biruirea lui Dumnezeu în lume?

Drama existenței creștinului în veac este drama libertății sale de a se pierde. Pe ea, Hristos ne arată a o birui cu forța. De aceea, îngerii lui nu intervin în pretoriul lui Pilat, ci-l lasă pe acesta să facă judecata lumii.

Căci trebuie ca Fiul omului să se răstignească, pentru ca biserica lui să izbîndească împotriva Iadului.

*

Toate aceste realități fac din creștinism o religie cu un puternic sentiment al așteptării sfîrșitului. Această așteptare caracterizează poziția fundamentală a creștinului în veac.

Oricît ar fi de ancorat în lumea de aci, în aparență, creștinul e un om cu un picior deja în afara acestei lumi. Lumea aceasta văzută, lumea de aci, nu e lumea lui adevărată. Ci lumea lui e dincolo de aceasta.

Iar aci, creștinul e la vreme de încercare, căci, de cînd omul a auzit cuvîntul Domnului, Dracul a dobîndit puterea să-l întoarcă de la Dumnezeu.

Acesta și nu altul e sensul vieții de aci pentru creștin.

*

Doamnelor și domnilor, lucrurile acestea le știm cu toții. Le-am știut, mai bine zis, pentru că mulți din vremea catehismului le-au uitat. Și nu s-au gîndit să le dea un sens imediat, legat de făpturirea omului de fiecare clipă. Creștinismul lor a fost o haină sărbătorească pentru zile mari, ceva separat de strădania lor din viață.

Dacă le reamintim, e pentru că, față de ele, și din ele, vom încerca să înfiripăm celălalt termen al convorbirii noastre de azi: lumea modernă.

II. CONȚINUTUL IDEII DE LUME CREȘTINĂ[12]

Prin lume modernă se pot înțelege două lucruri:

1) „modern“ înseamnă, în sens general, orice lucru actual, nou, generalizat în gustul public, orice lucru viu, la modă.

Cum zicea un dascăl al meu, în acest sens, „modern“ este orișice lucru care poate fi prezentat cu cartea de vizită de moment a istoriei;

2) cuvîntul „modern“ mai are însă și alt sens, precum știți. El înseamnă, în istorie, perioada de timp cuprinsă între pacea westfalică din 1648 și războiul cel mare din 1914–1919, adică, aproximativ ultimele trei veacuri de istorie, corespunzînd dezvoltării naționale a orînduirilor statale.

Privită însă în rădăcinile ei, vremea modernă se urcă și mai departe. Renașterea și Reforma se integrează aceleiași mișcări și lumea modernă ar începe la căderea Constantinopolului și descoperirea, cam în același timp, a Americii (1452–1457), la jumătatea secolului al XV-lea. Unii au căutat rădăcini și mai

adînci, pînă la veacul al XII-lea și al XIII-lea. Fapt e că Dante sau Toma din Aquino, la adăpostul cărora unii au încercat să ridice un steag „antimodern“, se vădesc ei înșiși precursori ai modernismului, în plin secol al XIII-lea.

Dacă privim cu băgare de seamă, vedem că cele două sensuri nu se suprapun întocmai.

Ce e însă, în esență, viața modernă și care sînt caracterele ei?

Viața modernă nu e numai o perioadă de timp; ci și o structură spirituală, istorică; adică, un fel de a trăi și de a înțelege și a prețui viața, caracteristic unei anumite epoci.

Care sînt caracterele ei? Și ce poate fi constant într-o epocă, una care merge de la cucerirea Constantinopolului pînă în zilele noastre?

Nu s-au schimbat, în acest timp, și mentalitate, și cunoștințe, și îndeletniciri, și port, și obiceiuri? Nu cuprinde, o atît de mare tăietură de timp, atîtea țări și oameni diferiți, încît o generalizare să nu mai fie posibilă?

Mărturisim că lucrul pare adevărat. În acest domeniu de cercetări, toate lucrurile ce se spun trebuiesc primite *cum grano salis*. Totuși, nu e imposibil de încercat o atare viziune de ansamblu; firește, cu toate riscurile de a ne găsi în fața unei construcții simplificatoare, mai mult cu rol de a pune ordine în gînduri, decît de a reprezenta în întregul ei realitatea istorică.

Lumea modernă se naște dintr-o mare nădejde înșelată. Decepția creștinității apusene, amăgită de interpretarea literală a textului, care așteptase în zadar sfîrșitul apropiat al lumii în jurul anului 1000.

Cruciadele, care fuseseră roada istorică a acestei așteptări, se irosiseră în zadar în rivalități terestre. Hristos nu venise pe norii cerului să răsplătească ostașii care se jertfiseră zadarnic pentru cucerirea Sfîntului Mormînt. Și — ca pedeapsă pentru aceste rivalități, și poate și pentru îndeletnicirile negustorești instalate la umbra corăbiilor cruciate — păgînul cucerise cetatea lui Constantin și — pe ruinele averilor confiscate templierilor — regii Apusului se ridicaseră veleitari și laic, împotriva puterii papale, sprijiniți pe comunitatea de soartă al cărei simbol începea să devină pentru națiunea lor.

Veacul de Mijloc n-a fost, cum se spune de obicei, o epocă de întuneric. Ostenitorii istoriei lui au izbutit să risipească pre-

judecățile pe care secolul al XVI-lea și al XVIII-lea le acumulaseră împotriva lui și să ne convingă că e o epocă în care au înflorit catedralele de piatră ale artei gotice și catedralele de gînd ale *Summelor* scolastice constituie unul din momentele cele mai de seamă ale dezvoltării omenirii.

Evul Mediu a fost însă o epocă tare, neînduplecată. Rămîi uimit, cînd citești scrisorile lui Abélard sau romanele din ciclul regelui Artur, văzînd cum această epocă a putut îmbina tăria virtuții și asprimea gîndului cu o așa de mare înfierare a simțirii.

E, desigur, pentru că toată epoca a fost dominată de o flacără uriașă de credință, de așteptare înfrigurată, de un vis. Omul Veacului de Mijloc trăia în lumea de aci, și uneori cu patimă. Dar omul acesta era *creștin* și, de aceea, în cel mai destrăbălat desfrîu, un François Villon păstrează atît de treaz sentimentul precarității vieții pămîntești și conștiința că aparține altei lumi, încît gemetele tîlharului seamănă, dar nu seamănă, sînt adevărate rugăciuni.

Această așteptare înfrigurată a sfîrșitului sfîrșește însă prin a se irosi și cucerirea Bizanțului de către turci îi dă lovitura de grație.

Se cunosc însă reacțiile așteptărilor înșelate.

Încordarea dezarticulată dă drumul tuturor puterilor înfrînate, într-un tumult de porniri.

Pofta stăpînită se dezlănțuie într-o *sete* nemăsurată, rabelaisiană, de existență simțită, concretă, trăită direct. Speranțele amînate se cer satisfăcute degrabă. Cugetul, cumpănit în văzduhurile lui proprii, își pierde puterea de pătrundere a existentului ca atare. Și el aleargă cu Occam și Roger Bacon, apoi cu Gassendi și cu celălalt Bacon, după existența care se poate vedea și pipăi.

S-a vorbit de o „revoltă a sclavilor". Ar trebui vorbit, mai exact, cu Luther, de o voință argheziană de a pipăi și de a urla: „Este!"

În sfîrșit, fapta omenească descentrată din axul vrerii divinului se rabate asupra *aventurii pentru rezultat util.* E vremea marilor navigatori, a marilor cuceritori de imperii de peste mare. Nevoia lumii de „dincolo" ia acum forme concrete.

Capitalismul se va naște din faptele lor și-i va păstra pecețile trupești și sufletești.

Veacul al XVIII-lea nu va fi decît perioada scolastică a vremilor moderne și Revoluția Franceză, rodul ei în pîrg. Iar prin reflexul acesteia, talazurile vor ajunge pînă la noi, de-a lungul secolului al XIX-lea, al romantismului și al mașinii.

Două caractere generale are această lume modernă: unul *teoretic*, altul *practic*.

Caracterul său teoretic este vedenia universului sfărîmat, scoaterea lui din mîna lui Dumnezeu. Caracterul său practic este îndumnezeirea omului. Caracterul teoretic, am spus, e spargerea lumii lui Dumnezeu, dezarticularea ei din boltele cerului ptolemeic și substituirea concepției naturaliste, în locul concepției teologice a existenței.

Omul, care pîn-atunci păstra sentimentul că face parte dintr-o lume închisă, organică, ierarhizată, dominată de relațiile intenționale ale legăturii lui cu Dumnezeu, pierde sensul totalității existenței; se simte dintr-o dată fiu al haosului, aruncat într-o lume pierdută undeva în universul nesfîrșit, încercînd cu disperare să descopere — în lipsa providenței — măcar permanența unei legi. Cugetul descumpănit, și care a pierdut încrederea în priza directă a intelectului asupra unei lumi pe care își închipuie c-o fabrică din el însuși, lasă un sentiment de goliciune a abstracției, ale cărui roade sînt: căderea în concret, setea de experiență, adaptarea omului la trăirea fragmentară.

Omul pierde astfel și sentimentul transcendenței; ideea că e pe pămînt pentru un sens care depășește viața lui precară de aci; omul se adaptează imanenței. Și-n locul luptei spre a nemuri, omul își organizează efortul tehnic în vederea realizării fericirii lui terestre, substituind astfel, vedeniei transfiguratoare a mîntuirii prin harul izvorît din întrupare, mîntuirea de jos în sus a omului prin efort propriu, de dominare a naturii, prin cultură. Acesta e caracterul practic.

Consecințele unei atare răsturnări sînt trei

1. La omul modern, acțiunea capătă un primat asupra contemplației; *homo faber* triumfă asupra lui *homo sapiens*.

Nu în zadar substituie Faustul lui Goethe, mărturisirii creștinești despre întîietatea Logosului, a Cuvîntului, mărturisirea modernă: *„Am Anfang war die Tat"*. La început era: fapta!

Ceea ce constituie trăsătura esențială a omului modern este spiritul acesta de iscoadă, acest duh neastîmpărat și nesăturat de a ști pentru a putea, cartezianul sau leonardescul *ingenius*.

Prin el, omul se substituie Dumnezeirii în centrul universului moral și strădania lui devine pretenție de a se mîntui prin sine însuși, stăpînind natura.

2. A doua consecință, cu origini mai vechi, este spargerea comunității spirituale și prefacerea ei în societate atomistă, în asociație voluntară de interese limitate, cu toate urmările ei.

În fond, lucrurile izvorăsc aci de mai departe, din clipa în care catolicismul opune, în comunitatea de dragoste a bisericii, autoritatea externă, temporală, libertății spirituale.

Rădăcina acestei spărturi este aceeași cu cea care a provocat prăbușirea evului mediu: nerăbdarea de sfîrșit! Voința de a grăbi împlinirea timpurilor. Amestecul omului, cu planurile lui, în lucrarea lui Dumnezeu.

Efectele acestei spărturi? Organizarea societății omenești ca juxtapunere de individualități distincte. Fiecare din ele e un univers închis. Comunitatea indivizilor nu mai are realitate, nici substanțe unitare, ci e numai un ansamblu de *relații* interindividuale. Fiecare rămîne *străin* de ceilalți, dar se poate *întîlni* cu ceilalți pentru conlucrare. Ceea ce e unuia scop, poate fi altuia mijloc. Unul poate folosi pe celălalt. Totul devine astfel mijlocire, negoț și instrument. Nu mai e scop absolut.

Etica devine economie. Și mijlocul prin excelență, mijlocul în sine, sensul instrumental în care se concretizează toate aceste relații posibile e banul. El e puterea care unește, care leagă întîlnirea unui om cu altul și conlucrarea lor. Lucrul merge pînă la limitele extreme ale americanismului modern, în care valoarea religioasă a pastorilor e apreciată, în uzine, după sporul producției din săptămînile care urmează predicilor lor!

3. A treia consecință izvorăște din întîlnirea celei dintîi cu cea de-a doua.

Omul setos de existență concretă și dispunînd de putere ca mijloc de a o dobîndi, însă lipsit de vedenia unei ierarhii stabile de valori deosebite de propria lui făptuire și care să se impună acesteia, se risipește în faptă, spre a dobîndi puterea, și sfîrșește prin a se robi cu totul ei, pierzînd astfel putința de a

se mai bucura de existența posedată: „îngerul învîrte piatra de moară".

Am descris aci, în linii mari, o dramă pe care o putem regăsi în orice existență „modernă". Dacă unii dintre noi îi scapă, parțial, e poate pentru că lumea noastră românească nu e decît de prea puțin timp în curs de *modernizare*, nu, adică, încă *cu totul modernă*, și apoi, pentru că lumea românească devine modernă într-o vreme în care lumea modernă, ea însăși, dă *semne de istovire lăuntrică*.

Că omul modern a reușit în felul lui?

Că dominația lui se-ntinde asupra aerului, și pămîntului, și adîncului apelor? Că ochiul lui, ajutat de telescoape, numără miliardele de stele ale cerului, atingîndu-le chiar cu cealaltă parte a bolții înstelate; sau că, artilerist al infinitului mic, desface stihiile și împlinește idealurile alchimiștilor căutători ai pietrei filozofale? Că spațiul dintre viu și mort se micșorează ne-ncetat, că iscodirile lui istețe lipesc nasuri, ochi, ficați, învie inimile care nu mai bat și prelungesc ani întregi funcționarea plămînilor paralizați, cu aparate?

Cine ar putea-o tăgădui?

Dar că, prin aceasta, omul și-a aflat un nou echilibru spiritual, o poziție armonică, un rost în univers, cine ar putea să o afirme? Răsunătoarelor lui triumfuri din afară, le răspund — cum am mai spus — amarele lui prăbușiri lăuntrice.

Aceleași laboratoare care cultivă vaccinuri binefăcătoare destinate să cruțe mii de vieți sînt puse în slujba puterilor drăcești ale distrugerii, în căutarea armelor de război microbian.

Mintea care se apropie de posibilitățile de transmutație e preocupată de aflarea razei ucigătoare, a gazelor care ard și de prezența cărora să nu-ți dai seama decît cînd nu mai e nimic de făcut, de mijloace de a arunca cît mai mult fier ucigător, cît mai departe, mijloace de a folosi apa, aerul, lumina, vînturile, focul și chiar trupurile omenești sacrificate, pentru a distruge om pe om.

Uzurile care au dat omului stăpînirea icariană, aruncîndu-l în aer cu 200 metri pe secundă, nu a adus oare omenirii și teroarea căderii — și nu numai peste taberi — a păsărilor Stymphaliene?

Și nu e ciudat că omenirea aceasta „modernă", care își zice „creștină", d-voastră, eu, am ajuns să putem gîndi cu vis și cu sînge rece, ba chiar să facem planuri, de așa îndeletniciri, și că

exercitarea întrebuințării acestor mijloace a devenit, peste tot, nu numai o datorie, ci principala datorie a ceasului de față, în toată omenirea, poate cu excepția zulușilor!

Ce dovadă mai evidentă de vedenie fragmentară, spartă, de lipsa de viziune a întregului, decît aceste lucrări?

Nu, propășirea tehnică nu e dătătoare de seamă de schimbările omului lăuntric.

Schimbarea în sens demiurgic a omului lăuntric, a ce știe și a ce poate, determină progresul lui tehnic, pentru că-i liberează posibilitățile. Și vechea Alexandrie a cunoscut mașina cu vapori, însă, fiindcă omul alexandrin era alt om, iscodirea lui nu era socotită decît ca o iscodire năstrușnică.

Abia dacă progresele acestea tehnice schimbă aspectul concret al lucrurilor. Funcțional însă, omul de azi, ca și omul de la începutul timpurilor moderne, ca și Adam, e amenințat, *în primul rînd, de propriul lui succes.*

Victoria aceasta este germenul tutulor rătăcirilor care fac pe om neom, în măsura-n care-l împing să se îndumnezeiască.

Tabla valorilor morale ale omului modern[13], care a pierdut viziunea *altei* vieți, căreia-i era menit, e însă răsturnarea totală a făgăduielii de bucurie-n suferință și de răsplată în Slavă, pe care *Predica de pe munte* le aducea acum două mii de ani: sărăciei, blîndeții, inimii curate, duhului împăciuitor, milostivirii, setei de dreptate și prigoanei suferite pentru ea.

Fericiți cei *îndestulați* — răspunde veacul acesta lui Hristos —, că a acelora e împărăția acestei lumi și alta nu e.

Fericiți cei *tari*, că aceia vor stăpîni pămîntul.

Fericiți cei *cumpliți și neîndurători*, că aceia nu se vor teme de nimeni.

Fericiți cei ce *rîd și se bucură*, că aceia de nimic nu au nevoie.

Fericiți cei *îndrăzneți*, că aceia vor avea parte de praznic.

Fericiți *semănătorii de vînt*, că aceia se vor chema fiii furtunii.

Fericiți cei *iscusiți*, că aceia vor afla taina multor lucruri.

Fericiți veți fi, cînd vă vor slăvi și vă vor tămîia, mințind pentru voi, căci v-ați aflat plata acum, pe pămînt, și mîine de voi cine o să-și mai aducă aminte[14]!

Bogăția, ideal suprem al omului ahtiat să smulgă vieții cît mai multă și cît mai intensă bucurie pămîntească, în scurtul răgaz îngăduit omului pentru asta.

Puterea, care e mijlocul de a dobîndi bogăția.

Iscusința, gîlceava, bănuiala, ne-ndurarea, lauda de sine, care sînt sculele cu care dobîndești puterea și cu care o ții atunci cînd ai dobîndit-o, *alcătuiesc valorile esențiale ale codului moral modern*, chiar atunci cînd ipocrizia le drapează-n altele, aparent potrivnice.

Ele izvorăsc direct din mentalitatea demiurgică pe care am înfățișat-o și sînt *roadele spirituale* ale prăbușirii lăuntrice *ale unui om care a pierdut*, odată cu *sentimentul transcendenței*, și adevărata lui idee despre sine, aceea că era chemat la viață pentru alte minuni, decît aceea de a se robi căutării hranelor pămîntului.

Rezumînd ceea ce nu este creștin în felul de a fi al lumii moderne, voi spune că e, în primul rînd, această îndumnezeire a omului și acest amestec al lui în lucrarea Dumnezeiască a mîntuirii.

1. Pierderea sentimentului transcendenței lasă pe om în lume singur și fără sens și introduce anarhia în înțelegerea lumii.

2. Pierderea sensului întrupării răpește omului așteptarea sfîrșitului, îl desface din rostul lui și-i orientează făptuirea asupra îmbunătățirii vieții de aci.

În locul transfigurării lucrurilor în Dumnezeu, el așteaptă mîntuirea prin cultură și înlăturarea suferinței.

Aceea ce creștinul așteaptă de la Apocalips: cer nou și pămînt nou, în care Dumnezeu va șterge orice durere și întristare, și lacrimi, și moarte nu va mai fi mult, căci toate cele dintîi vor fi fost — omul de astăzi le așteaptă de acum, de aci, grabnic, de la fapta lui.

Ceea ce pierde prin aceasta lumea modernă este înțelegerea sensului real al suferinței. În lumea omului modern, durerea nu are loc. Toată strădania lui e să o înlăture și dacă — dintr-o întîmplare, nu reușește — el nu se poate potrivi cu ea. Nu-i poate afla rost. Ci moare lăuntric, deznădăjduiește sau se-ndrăcește.

Înțelegem acum rostul fericirilor pămîntului și setea omului, care-și știe zilele numărate, pe-o planetă pierdută în puz-

deria materiei născută fără rost. El a ajuns să aibă *conștiința existenței sale proprii* și a valorii ei fără preț, și pe această luptă s-o înveșnicească cu patima deznădăjduită a celui fără apărare, a cărui *moarte de tot* nu e decît amînată.

III. ALUNECAREA VREMILOR MODERNE: VREMEA MODERNĂ ȘI VREMEA ACTUALĂ[15]

Ideea de *lume modernă*, așa cum am lămurit-o pînă acum, se mai potrivește oare, în totul, împrejurărilor de azi?

Putem noi spune că vremea în care trăim mai are toate caracterele sub care am încercat să înfățișăm lumea modernă?

Am arătat la-nceputul acestei conferințe, și e locul să adîncim acum, părerea că vremea în care trăim nu se mai acoperă exact cu ideea de viață modernă.

Lucrul acesta poate să pară multora, în special din cei născuți înaintea războiului de acum 25 de ani, greu de deosebit.

Dacă cineva ar întocmi o tablă a valorilor morale în circulație acum un sfert de veac și i-ar opune o tablă a valorilor în circulație actuală, ar rămîne înmărmurit să constate deosebirea fundamentală de orientare a majorității spiritelor.

Ne găsim, așadar, în mijlocul vieții din zilele noastre, în fața altui climat spiritual decît al evului modern.

La prefacerea lui au contribuit, desigur, împrejurările. Am contribuit *poate* și noi, fără să vrem.

Care e caracteristica acestor *vremi actuale*, ieșite din prefacerea evului modern și ce probleme pune creștinului această vreme?

Ne apropiem de problemă cu sentimentul că are mult mai multă însemnătate decît problema pusă pînă aci; dar și cu sentimentul că lucrurile sînt mult mai greu de lămurit.

Pentru că, în primul caz, era vorba de un fapt petrecut, împlinit, istoric. Pe cînd aci e vorba de fapte care se petrec, de lucruri care ne domină.

Să încercăm totuși să ne smulgem din val și să dominăm perspectiva acestor schimbări, judecînd după direcția diferitelor alunecări de straturi.

Vremea actuală păstrează, cred, din vremea modernă care a precedat-o, două lucruri:

1) *setea de concret, de posesie maximă, sensibilă a existenței*;

2) *tentanția demiurgică, întîietatea faptei.*

3) Ea se deosebește însă de vremea care-o precede, prin *intensitatea aspirației ei totalitare.*

Ceea ce pretinde evul nou ca depășit, din viziunea lumii moderne dinainte, este caracterul spart al existenței, pretenția lui de a reface aci, pe pămînt, unitatea societății, pe care individualismul democrat o risipise într-un număr imens de individualități aritmetice.

Vremea de acum este deci tot o *epocă în care omul* își caută *mîntuirea pe pămînt* și tot o *epocă în care omul își caută mîntuirea prin faptă.*

Sub raportul acestor idei, încadrarea omului în univers rămîne o *încadrare modernă.*

Din punct de vedere al înțelegerii vieții sociale însă, structura lumii de azi a alunecat de la poziția vechiului individualism la o altă înțelegere.

Obiectul acestei discuții nu este problema sociologică a structurii lumii de azi. Și, de aceea, nu voi arăta decît sumar *cum s-a ivit, în chip firesc, această alunecare și de ce tinde* să cuprindă și pe *aceia care își dau seama* de schimbare și luptă *pentru înlăturarea ei.*

Schematic, dialectica acestei prefaceri e simplă. Din momentul în care *posesia* bunurilor pămîntului devine idealul omului modern și *puterea* mijlocul de a obține această posesie, cu cît indivizii sporesc în putere și cu cît obiectul de posedat se mărginește, cu atît intensitatea antagonismului dintre om și om, dintre grup și grup, se adîncește.

Spre a birui în această luptă, omul se aliază alor săi, să descopere, mai bine zis, aliatul natural al acestora. Și, prin această redescoperire a legăturilor omului de grup, ascunsă-n vremile de bunăstare, se începe o prefacere, care nu e isprăvită și în care omul alunecă treptat, de la vechiul individualism modern, la o nouă încercare de organizare a vieții sale, după vechiul ideal al stupului de albine.

Vechea orînduire socială, modernă, era o rînduială juridică și politică: o orînduire de raporturi.

Ea nu prindea pe individul întreg cu modul lui de a gîndi și de a dobîndi. Împlinirea omului nu era grija colectivității. De ce faci spre a dobîndi, sau de ce gîndești, de cum te bucuri de viață, colectivitatea nu se ocupa decît într-atît, întru cît felul tău de a dobîndi, de a gîndi sau de a te bucura de existență împiedicau dobîndirea, gîndul sau bucuria altora. În lupta lui pentru posesiunea reală și ideală a acestei lumi, omul modern era socotit a fi *singur*.

Am zis dinadins: era socotit a fi singur; ci nu era singur în adevăr. Pentru că, în fapt, omul nu era și nu putea fi singur. Atunci, ca și acum, și uneori mai mult ca acum, fiecare avea o familie, care punea asupra vieții lui pecetea celor șapte ani de-acasă și-i crea de la intrarea în viață o poziție privilegiată, sau una dezavantajoasă în lupta pentru cucerirea vieții: o dată, prin transmiterea firească din tată-n fiu a ierarhiei spirituale a valorilor pentru care se cuvine să trăiești; a doua oară, prin înzestrarea, mai mare sau mai mică, cu mijloacele de a le realiza.

Prin simplul fapt al dezvoltării instrumentelor de răspîndire a influenței omului asupra omului, în domenii în care această influență fusese mascată la instituirea regimului democrat, dezvăluirea legăturilor ascunse în vremile de bunăstare ale omului de om sileau statul să intervie în dezvoltarea vieții materiale și spirituale a colectivității, schimbîndu-și astfel, pe nesimțite, natura. Democrații au numit acest fel de organizare „democrație socială“, spre a o deosebi de cealaltă, aritmetică, „democrația“ pură și simplă. În realitate, democrația socială era prima luare de conștiință a alunecării organizării colective democratice în direcția totalitară.

Dacă, la cele spuse pînă acum, adăugam deșteptarea oamenilor, adică înmulțirea celor ce se socotesc îndreptățiți să participe la împărțirea foloaselor vieții colective, foloase care, și după instituirea statului democrat, rămăseseră apanagiul cîtorva; și, dacă la aceasta adăugăm încă interesul crescînd pentru împărțeală, pe măsura scăderii lucrurilor de împărțit, adică a masei bunurilor lumii acesteia după care aleargă omul modern, prin faptul crizei.

Și dacă, în sfîrșit, la aceasta adăugăm imposibilitatea democrației sociale de a impune acțiunea colectivității în domeniile în care trebuia să intervină, prin faptul că era ea însăși prizo-

nieră a puterilor pe care i se cerea să le-nfrîneze — vom avea tabloul, aproape complet, al împrejurărilor care au făcut ca peste tot, chiar în statele care-și zic încă state democratice, organizarea puterii politice să intervină spre a modela viața omului nu numai la limitele în care atinge viața altora; dar și în miezul ei subiectiv, organizînd, cum am văzut, această viață dinainte de a se ivi, prin restricțiile biologice aduse căsătoriei, prin încurajarea nașterilor, prin crearea condițiilor de sănătate și igienă necesare creșterii copiilor, prin asumarea educației lor, prin îndrumarea lor, de la-nceput, în direcțiile spre care colectivitatea are nevoie de dînșii, prin educarea lor în scopul de a deveni specialiști în loc de oameni, prin integrarea lor în corpuri sociale organizate din momentul în care încep să producă, prin determinarea lucrurilor de produs și a condițiilor de producție, prin controlul lucrurilor pe care trebuie să le știe și prin folosința obligatorie a timpului lor liber.

Din analiza pe care am făcut-o mai sus, vedem că toată această alunecare a lumii moderne în afara individualismului aritmetic e tributară acelorași valori esențiale ale omului modern:

1) organizarea vieții pămîntești, a vieții de aci, pentru binele unui cît mai mare număr;

2) credința că omul ajunge la realizarea acestui ideal prin făptuire metodică și rațională;

3) ceea ce se adaugă însăși aci, este ideea că raționalizarea acțiunii nu mai cuprinde numai făptuirea omului individual, ci se întinde la făptuirea omului în colectivitate.

Ceea ce lumea de azi cere unei organizații sociale nu mai este deci numai să creeze cadre și posibilități de dezvoltare de care indivizii să profite anarhic, acumulînd la întîmplare, după puterea lor de fapt; ci îi cere să organizeze practic fericirea cîtor mai mulți, prin eliminarea, cu ajutorul organizării și făptuirii în comun a prilejurilor de fricțiuni și suferințe pe care le iscă libertatea lăsată indivizilor, de a-și organiza existența proprie, cum vor.

Prin faptul însă că această colectivitate e pusă în fața acestei sarcini noi, se schimbă ceva în însăși structura ei ultimă.

Căci, pentru a putea impune individualitățile puternice care-i amenință așezarea, colectivitatea trebuie să devie ea însăși o forță reală, ci nu o simplă ficțiune juridică.

Iar pentru a putea coordona ansamblul trăirii colective, pentru a se putea insinua în sufletul individului și a i se impune acolo, chiar atunci cînd nu poate folosi forța, colectivitatea caută să se instituie, față de individ, într-o realitate ideală, absolută, transcendentă; altfel zis, să se substituie față de conștiința individului în atributele divinității.

Înțelegem acum schimbarea esențială care s-a produs. Lumea modernă, în goana ei după fericirea pămîntească, prefăcuse lupta vieții într-o luptă după putere. În această luptă, puterea, concretizată în ban (căci banul nu e nimic altceva decît semnul unei anumite puteri de a face ce vrei, într-o lume în care tot ce vrei se poate cumpăra) — puterea concretizată în ban devenise anarhică și, printr-o răsturnare obișnuită-n viața socială, își pierduse funcția de mijloc și devenise o valoare în sine.

Cum însă această valoare era, în fond, o valoare-mijloc, adică, o valoare prin esență relativă, viața modernă ajunsese la o relativizare axiologică totală a întregii lumi de valori. Fiecare stăpîn al unei părticele de putere de a face se credea îndreptățit să facă cu ea ce-i dădea prin gînd, folosind, în acest scop, pe ceilalți ca mijloace, sfărîmînd astfel comunitatea omenească în atîtea realități spirituale opuse și fără altă legătură decît îmbinarea scopurilor lor diverse, cîți indivizi. Forma tip de organizare socială, comunitatea de gînd, de simțire și de soartă făcea loc unei societăți în care întîlnirea oamenilor laolaltă nu avea mai mult sens decît întîlnirea lor într-un tramvai.

Gîndiți-vă, D-voastră, ce poate să însemne pentru un biet creștin însărcinat cu conducerea unei administrații oarecare facerea unor mutări.

Soarta atîtor oameni pe care de-abia îi știi stă-n mîna ta, cel ce-o conduce. Nevoile instituției pe care o conduci îți cer neapărat mutarea cîtorva. Ai în mînă pîinea și cuțitul. Pentru serviciul pe care ți-l fac, ei nu sînt, ca și tine, decît instrumente remunerate; un briceag de ras cifre, un perforator de bilete de control. Și totuși, ai dreptul să „muți“ pe care vrei!

Dar pe cine să alegi? Unul are mama aci. Altul are dincolo copii de școală. Unul e tuberculos, altul are dincolo o casă.

Pe cine să alegi, dacă nu te uiți la om; dacă nu îl simți aproape? Dacă nu te pui în locul lui de om, care e cu totul altceva

decît instrumentul sub care ți se-nfățișează? Și sînt, la fiecare mutare, sute, mii. Ce grad de istovitoare omenie ar trebui cuiva ca să săvîrșească acest act care pare așa simplu! Și atunci, te mulțumești să rezolvi lucrurile abstract, eliminînd conștiința. Fixezi criterii „obiective“ de preferință. Faci țarcuri, prin care unii trec și alții cad. Rămîi străin de ce e „omenesc“ în fiecare caz, mulțumit să nu „nedreptățești“ majoritatea. Poate fi ceva mai fariseic? Și totuși, altceva n-ai de făcut!

Acest lucru s-a schimbat, sau tinde să se schimbe, în lumea de azi, prin aceea că viața colectivă vrea să îmbrățișeze pe individul întreg și să și-l subordoneze cu toate ale sale. Ea luptă să-i impună iar o ordine absolută de valori, pe care acesta să le primească fără discuție, ca poruncile unui nou Dumnezeu.

Alunecarea aceasta de orientare morală ne dezvăluie că lumea de astăzi se află în preajma unui nou ev. Ea trăiește un fel de perioadă alexandrină, în care, cei formați în disciplina valorilor lumii vechi, nu consimt să recunoască temeinicia răsturnării de valori la care asistă, ci judecă din punctul lor de vedere, învechit, barbar, realitatea invadantă, simplificatoare, aspră, care pune însă peste tot pecetea vieții.

IV. ATITUDINEA CREȘTINĂ ÎN FAȚA LUMII MODERNE

Mai e nevoie să lămurim de ce creștinismul, a cărui criză în fața evului modern am cercetat-o, se găsește-n criză și-n fața acestei întorsături a lucrurilor? Prea puțin.

Și iată de ce. Creștinismul se găsește, fără îndoială, alături de orientarea aceasta a lumii, în care omul aspiră iarăși la un absolut; și încercarea de a reconstitui — fie și numai în cadrul socialului — unitatea universului spart de iscodirea modernă se găsește pe linia reacțiunii creștinești împotriva individualismului abstract și aritmetic.

Dar substituirea Leviathanului în locul lui Dumnezeu, instituirea unui Dumnezeu-colectivitate în locul Dumnezeului creator și tată, tragerea ultimelor consecințe ale sociologiei religioase durkheimiene, care instituie trancendența naturală a socialu-

lui față de individ, în rolul transcendenței absolute a Divinității, creștinismul n-o poate primi decît ca o formă de păgînism.

El nu întîlnește întîia oară acum această pretenție de îndumnezeire a colectivului. L-a mai întîlnit, la originile lui, cînd s-a aflat în fața Imperiului Roman, care și el pretindea o subordonare absolută a omului față de dînsul.

Se înțelege că ispita vieții așezate a roiului de albine îmbie pe omul chircit în viața lui lăuntrică, ce aspiră la refacerea unității spirituale.

Dar realizarea acestei unități pe aceste căi, în felul în care ni se propune, în cadrele acestei lumi de aci, cu uitarea desăvîrșită a lui Dumnezeu și a sensului adevărat al vieții noastre care nu e legat definitiv de lumea de aci; cu lăsarea la o parte a transfigurării și cu amînarea, *sine die* a sfîrșitului, pentru a ne organiza fericirea pămîntească laolaltă, nu poate fi venirea împărăției lui Dumnezeu; ci numai nălucirea unei false așteptări paradisiace, aceea ce L. Zander a numit cîndva, vorbind de Rusia Sovietelor, „raiul trist".

Privind lucrurile de sus, am putea spune că în această dezbatere, a noastră, cu cei ce vor să aducă raiul pe pămînt, prin readucerea omului la automatizarea vieții instinctive, e în joc destinul, salvarea sensului omenesc de a fi ființă viețuitoare! Și ignorarea sensului adevărat al suferinței.

Ce caracterizează pe om, sub acest raport, față de celelalte ființe ? Ce-l distinge de ele și-l face uman ? Dacă nu această labilitate a reacțiunii sale, care, provocată să făptuiască de nevoi complexe într-un mediu extrem de variabil, nu reacționează niciodată automat, ci șovăie, își alege puterea, folosind, pentru această alegere, cugetul său, adică, aruncînd în balanța care va hotărî purtările, unitatea conștientă a ființei întregi a făptuitorului, cu ceea ce poate înțelege, cu ceea ce poate dori, cu ceea ce-și poate aminti, în ceea ce-și poate închipui.

Nu știu dacă v-a căzut în mînă romanul lui Aldous Huxley, intitulat *Brave New World* — ceva ca *Draga de lume nouă*!

Huxley își închipuie o societate cu oameni crescuți întocmai ca albinele din stup. Dinaintea nașterii, sînt selectați după principii strict științifice de eugenie și cei neapți sînt sterilizați. Educația se face omogen, prin formarea reflexelor condiționate, și fiecare este educat exclusiv pentru activitatea căreia îi e destinat: muncitor manual sau cercetător științific… (Cam cum vor să facă laboratoarele noastre psihotehnice.) Toți oamenii aceleiași categorii sînt perfect omogeni psihologicește. Reacția lor e sigură. Nu există conflicte. Totul este angrenat perfect. O ordine în care domnește o fericire mornă, apăsătoare, făcută din absoluta integrare și satisfacție concretă a indivizilor, dar din care orișice fel de umanitate a dispărut, odată cu ultima diferență.

Ei bine, o lume de aci, în care reacția omenească ar fi perfect adaptată, în care omul n-ar mai putea greși, deși ar putea fi o lume mai fericită, din anumite puncte de vedere, decît cea de astăzi, în care infracțiunile măsoară încă nereușitele — este o lume netrebnică, ce înjosește făptura omenească sub statutul omenesc adevărat. Această fericire animală nu este decît o utopie primejdioasă, care introduce printre noi o caricatură a Raiului, care contravine stării noastre omenești și ne compromite mîntuirea. Sub orice chip s-ar înfățișa o atare lume și oricît de mieros sau de crunt s-ar apropia de creștinism, o atare lume nu e o lume creștină și o atare unitate, chiar dacă ar trebui să devie unitatea reală a societății de mîine, nu este comunitatea de dragoste a creștinismului și nu se poate confunda cu ea.

Dostoievski, care e, fără-ndoială, unul din oamenii care au pătruns cel mai adînc sensul tainic al problemei libertății spirituale creștinești, a înfățișat, în cîteva pagini din *Frații Karamazov*, lupta aceasta dintre pornirea tuturor oamenilor spre fericire și bunătate și menirea lor adevărată de ființe spirituale libere, chiar cu prețul nefericirii.

Legenda lui, a Marelui Inchizitor, a tras, cred, pentru oricine linia despărțitoare peste care nu se mai poate trece între comunitatea de iubire și de suferință a creștinului și strădania firească a omului după fericirea terestră în comun. Ea a pus fața-n față, pentru todeauna, în fața scaunului de judecată, pe cei ce vor să fericească pe alții cu de-a sila, de cei care primesc să sufere pentru libertatea și pentru dragostea lor.

Neînțelegerea aceasta asupra sensului adevărat al iubirii e din cele mai ciudate. Căci Dostoievski nu pune la-ndoială sinceritatea Marelui Inchizitor. Strădania lui, hotărîtă și cinstită, pentru fericirea adevărată, cerească, definitivă, a celor pe care-i arde, spre a-i mîntui de ei înșiși! Și totuși, străduința aceasta nu-și

află, la el, prețuire, fiindcă disprețuiește esențialul — nimicul cel mai de preț al ființei noastre, legat de intenția însăși a lui Dumnezeu față de propria lui făptură: libertatea, putința de a greși.

Aci se vădește caracterul paradoxal al străduinței umane către unitate precum și al naturii transcendente a acestei unități spirituale. Năzuința omului către viața perfect rînduită a stupului de albine, în care fiecare trăiește cu toți în deplină potrivire, e de esența strădaniei omenești.

Însă numai năzuința!

De-ndată ce acestei năzuințe i se substituie efortul de a înfăptui stupul — aievea, adică, de îndată ce duhul supunerii ia alt înțeles decît acela al supunerii tale proprii, căutînd să supună pe celălalt —, efortul se vădește steril, se chircește, golit, pe-ncetul, de tot conținutul lui uman și sfîrșește prin a înfățișa o adevărată schimonosire a ființei omenești și de asuprire a chipului dumnezeiesc dintr-însul.

De aceea, cu atitudinea creștinismului în fața vremii moderne, se petrece lucru straniu.

De unde, într-o alcătuire a lumii ca aceea democratică, în care totul era amenințat să fie risipit în pleavă, viața spirituală se identifica cu efortul spre întreg, spre unitate și creștinismul apărea aliatul tuturor eforturilor umane adiacente, bazat spre aceeași unitate.

De-ndată ce unitatea se pretinde realizată aci, pe pămînt, și-mbracă formele autorității exterioare silnice, spiritualitatea se desparte de efortul spre unitate și devine protestatară.

Este aci o dramă pe care Apusul a trăit-o din plin după despărțirea lui de Răsărit, dramă pe care Reforma n-a făcut decît s-o canonizeze și de care Răsăritul a fost mult timp ferit.

Ceea ce a caracterizat, într-adevăr, ortodoxia noastră răsăriteană în trecut este tocmai împrejurarea că, în ea, libertatea și autoritatea nu s-au împotrivit nicicînd una alteia, și chezășie pentru aceasta stă comunitatea de iubire. Nicicînd autoritatea nu s-a opus cu sila din afară și nici libertatea spirituală n-a însemnat răzvrătire împotriva comunității a spiritului subiectiv.

De îndată însă ce-n Apus autoritatea s-a instituit văzut și a încercat să silească la unitatea de afirmație, conștiința individuală s-a constituit automat, ca realitate antagonistă; comunitatea spirituală s-a spart și libertatea-n duhul cel dintîi de mai înainte a devenit libertatea subiectivă, protestantă, libertatea în afară de comunitate. Protestantismul este răsplata naturală a cezaro-papismului catolic.

Așa se face că, de unde pînă ieri creștinismul era nevoit să-și salveze afirmația nevoii de unitate de duh luînd atitudine fățiș împotriva individualismului modern, atomizat și democratic — creștinismul este astăzi nevoit să ia atitudine împotriva totalitarismului contemporan, autoritar și tiranic, care substituie adevăratei comunități de dragoste a Bisericii lui Dumnezeu, chipul apocaliptic al Leviathanului.

Nu e aci nici un fel de întoarcere de front. Ci, judecata asupra dreptei măsuri și a sensului adevărat al lucrurilor. Nu, nici o comunitate terestră nu e Dumnezeu. Nici una nu își este, norma *sui*. Ea e, cel mult, unealta lui Dumnezeu — și, cum e unealta Lui, poate fi și unealta Diavolului. Și, în măsura în care o substituim, substituirea lui Dumnezeu făcînd din ea nu numai țelul suprem al vieții noastre pe pămînt, dar și criteriul valorilor absolute, în loc s-o slujim, o sfîșiem, în același fel în care umanismul a zdrobit chipul adevărat al omului, îndumnezeindu-l. Adică, facem din ea un idol.

Aceasta nu înseamnă că nu există comunitate spirituală, ci că adevărata comunitate spirituală a creștinului e biserica, nu statul — care nu este scop, ci instrument. Privită metafizic, suprapunerea dintre Biserică și Stat este imposibilă în vreme. Deosebirea lor ar fi tocmai realitatea care ne măsoară depărtarea de sfîrșit! Acesta-i faptul pe care-l uită, spre pierderea lor, acei care vorbesc de un stat, comunitate spirituală.

Sub toate aceste încercări aflăm însă sensul adînc al ispitei vremii moderne, care e tentația omului de a se amesteca în lucrarea de mîntuire a lui Dumnezeu. Tendința omului de a se substitui pe sine, tentațiile și creațiile sale, în lucrarea de mîntuire.

Nu e lipsită de măreție și nici lipsită de tragic această încercare a omului de a se mîntui prin sine însuși.

Dar e sortită unui radical eșec. Pentru că, sau e sortită a nu reuși, și, atunci, nu e păcat de atîta suferință zadarnică?; sau, dacă e sortită a reuși, prețul ei este trădarea chipului adevărat al omului, înjosirea lui față de el însuși, coborîrea lui la starea animalică. Degradarea ideii de om.

Care poate fi poziția creștinului în fața unei atare lumi? Aproape că nici nu mai trebuie să spun.

Creștinul trebuie să se lepede de duhul ei și să mărturisească pretutindeni pentru așezarea ei la locul ei adevărat.

Cea mai adîncă și mai deplin creștinească reacție în fața vieții moderne este lepădarea de ea.

De ce folos ar fi fuga din lume, dacă omul ar duce cu el, în singurătate, duhul de care trebuie să se lepede? Și acesta e atît de pătruns în sufletul omenesc, încît o dezbărare prin fugă nu ar mai fi cu putință. Și apoi, dacă nu există mîntuire decît laolaltă, la ce mi-ar sluji să fug de unul singur?

Ajungem, cu aceasta, să punem degetul pe nodul discuției noastre de astă-seară.

O vreme poate fi mai creștină și alta mai puțin creștină. Dar cea mai creștină din epoci rămîne vreme și nu în vreme își caută creștinul lumea care-l va mîntui.

Raporturile creștinului cu vremea modernă nu sînt și nu pot fi altele decît raporturile lui cu veacul, cu lumea de aci, în genere.

Și drama pămîntească a creștinului e că e silit să trăiască rupt între două lumi, că viața lui e, în chip necesar, o deschidere de aripi.

Exigențele acestei lupte sînt date creștinului, paradoxal, sub forma unei dualități contradictorii, căreia nu i se poate sustrage, alegînd una din căi, fără a pierde pe cealaltă.

Nimeni nu poate sluji la doi stăpîni: lui Dumnezeu și lui Mamona, stă scris undeva.

Și alt undeva stă scris, parcă, dimpotrivă: „Dați Cezarului ce e al Cezarului și lui Dumnezeu, ce e al lui Dumnezeu".

Tot așa cum, idealul vieții creștinești ne este dat, în același chip dual și antagonist, atunci cînd Hristos îi arată lui Pilat că: „împărăția lui Dumnezeu nu este din lumea aceasta..."; iar norocului, îi spunea:

„Iată, împărăția lui Dumnezeu e printre voi".

Această ruptură interioară, această neliniște a inimii omului, pînă ce nu se va odihni în Dumnezeu, e prețul cu care trebuie să plătim respectul feței noastre omenești, de făptură a Acestuia, fără să riscăm a ne pierde!

Iar celor care ne-ar spune că prin aceasta ne înstrăinăm de lumea de aci și de durerile ei, le vom răspunde, dimpotrivă, că, cu atît mai bine vom sluji cu adevărat acestei lumi, cu cît ne vom strădui s-o vedem în adevăr la locul ei, așa cum îi este rostul, supusă rînduielilor lui Dumnezeu; și, cu cît vom fi todeauna cu gîndul la rostul ei și al nostru adevărat, care stau dincolo de noi!

Iar dacă, pentru aceasta, lucrarea noastră se poticnește, credința noastră se întunecă și nădejdea noastră se pierde, ne rămîne rugăciunea și dragostea lui Dumnezeu, care, ea, niciodată nu cade, chiar dacă limbile ne vor lipsi, și cunoștința ni se va strica.

Doamnelor și domnilor,

Nu trebuie să ne înșelăm. Vremea ce vine nu e o vreme de triumf pentru creștinism. Cum n-a fost nici cea care pleacă. Ci, ca tot veacul, vremea ce vine e o vreme de-ncercare. O vreme-n care se vor număra oile de capre, însă nu se vor despărți, cum nici grîul de neghină! S-a schimbat numai sensul ispitelor!

Puterile celor ce intră în acest apocalips sînt numărate. Nimic mai primejdios decît să intri-n el naiv și fără să știi ce te așteaptă!

ASPIRAȚIA LA CREȘTINISM
ȘI ÎNȚELESUL EI ACTUAL

Poate părea unora ciudat că români laici, și încă studenți, să vorbească de o aspirație la creștinism. S-a obicinuit a se crede că, în afara unor anumite interpretări, studenții tratează asemenea chestiuni cu epitetul de „vechituri neinteresante".

Și totuși, lucrul nu trebuie să ne mire. Românii nu sînt ireligioși din fire; pentru sufletul bine cumpănit între inimă și cap, al țăranului, „păgîn" însemnează oarecum „neom".

Dar civilizația introdusă de aiurea — din cauze care nu ne privesc aci — a separat în mod radical, la Români, nevoile sufletului de ale vieții. Nu este peste tot așa. În alte țări, cu civilizații mai înaintate, s-a recunoscut religiei rolul de factor activ al vieții.

Care poate fi înțelesul unei aspirațiuni creștine într-un mediu care, fără a fi nereligios, se dezinteresează de cele sfinte?

Aspirația la creștinism este, în primul rînd, *renaștere*. Ea se clădește pe o deziluzie, pe o ruină: „falimentul veacului al XX-lea"; și rolul ei este prin esență creator.

Să lămurim.

Rezumînd evoluția spirituală a înaintașilor, din copilăria noastră am intrat în viață ca temători de cele sfinte și creștini. În naivitatea noastră, de cîte ori nu ne-a consolat credința într-un Dumnezeu blînd și Tată, de cîte ori nu ne-a satisfăcut curiozitatea povestea facerii lumii, de cîte ori nu am trăit cu Iisus, povestea patimilor!

Prins în vîrtejul propriei sale critici sub imboldul cunoștințelor nouă care mijeau în noi, sufletul nostru și-a zdrobit „idolii" copilăriei. Și, și a făcut din cunoștință idol nou. Și sufletul a căutat în cunoștința aceea ce avusese prin credință mai întîi: explicare, apreciere și norme ale vieții.

Adîncirea fiecăreia din fețele idolului cel nou a cufundat explicarea în relativism, aprecierea în dispreț și norma în folosința personală; unii au primit să-și taie aripile și au rămas la cele date de rațiuni suficiente.

Sufletul însă, sufletul în ceea ce are el mai reprezentativ uman: sete de certitudini absolute, sete de dragoste, adică de ieșire din sine, zbucium de-a ieși din ceea ce e rău, nu a primit să iscălească o abdicare ce ar fi însemnat pentru el: desființarea sigură, și pentru om: automatizare.

Constatînd neputința acestor noi orientări de-a ne scoate din impasul etic de care nici un om cu sufletul sensibil nu a putut să scape, după un război care le-a însemnat în mod iremediabil falimentul, sufletul nostru, recules și umilit, fiindcă și-a zdrobit încă o dată idolul, caută și speră, dibuind, alte soluții. De greutatea de a le găsi, sufletul omenesc concretizează toată gama de atitudini, de la scepticismul ironic și rece al unora, trecînd prin promiscuitatea intelectual-afectivă a celor mai mulți, la misticismul absurd al cîtorva.

În afirmarea sa dogmatică, atunci cînd postulează necesitatea unei ieșiri cu orice preț din îndoială, sufletul nostru plasticizează o nevoie esențială a vieții: nevoia unui ideal! Și, dintre toate idealurile-i noi și vechi, omenirea distinge ca singur absolut, întrucît întrupează aceea ce este etern oricărei aspirații omenești sub forma cea mai pură: Idealul Creștin. Cele trei nevoi dominante ale sufletului omenesc se-mpacă armonios într-însul: setea de certitudine se satisface prin credința-n Dumnezeu; nevoia de a ieși din sine, prin iubirea de aproape; zbuciumul în rele se risipește față de speranța mîntuirii.

Aspirația la creștinism astfel înțeleasă, dintr-un prim punct de vedere, comportă două consecințe: sinceritate și viața integrală trăită-n Dumnezeu.

1. Ca și Ianus, omenirea are astăzi două fețe, două conștiințe: una pentru sine, una pentru alții.

Prima e a-ndrăznelilor și a avînturilor *nemărturisite*, a doua e a aripilor retezate.

Această dualitate, care se explică perfect istoric psihologicește, nu este legitimă eticește decît prin lașitate și se înțelege că, din acest punct de vedere, „minciuna convențională", cum este de obicei numită, stă de-a dreptul împotriva „omeniei" noastre.

Creștinismul ne cere, pentru restabilirea armoniei sufletului cu sine, cu omenirea și cu firea, în primul rînd, curagiul sincerității, curagiul de-a privi lumea drept în față, curagiul de-a nu fi indulgenți cu noi înșine și severi cu alții, care-i tot una cu curagiul de-a fi drepți, cu cugetul nostru pentru noi, cu faptele noastre pentru alții.

2. A doua cerință a *creștinismului*, spre a deveni „renaștere", strîns legată de cea dintîi, este reacțiunea împotriva fariseismului din noi. Ea revendică drepturile vieții noastre împotriva impietărilor specialității noastre; revendică „omenia" noastră contra formelor și fomulelor seci, de multe ori, ale ramurei noastre și a funestelor ei consecințe, atunci cînd căutam în ea motivele de viață — vezi militarismul și rolul său în războiul mondial.

Nu trebuie să înțelegem prin aceasta că creștinismul ar fi contra specializării, ci numai contra mecanizării. El nu ne vrea „specialiști" în viață, ci „oameni" chiar în specialitate. Această chemare la desăvîrșirea personalității noastre în viața integrală nu capătă însă valoarea creștinească decît pusă în serviciul lui Dumnezeu. O viață integrală lipsită de selecția armonică a valorilor ei, într-o ierarhie a cărei culme e Dumnezeu, este anarhie și nu creștinism! Acest lucru nu trebuie uitat. Nu sîntem adevărați creștini decît în măsura în care lucrăm ca agenți conștienți în serviciul idealului Divin. Căci viața religioasă nu e altceva decît revizuirea de conștiință de fiecare clipă a omului față de Dumnezeu, precum spune James, „reacțiunea totală a personalității omenești la Univers" (credința că viața are *un sens* în Dumnezeu), la care noi am adăuga reacțiunea la umanitate (iubire de aproape pentru valoarea pe care o acordă creștinul persoanei omenești) și reacțiunea la noi înșine (credința că ne vom mîntui). Dar dezvoltarea acestor noi aspecte ale aspirației creștine ne duce la privirea acesteia din alte puncte de vedere.

SENTIMENTUL PĂCATULUI ÎN CREȘTINISM

1. Dacă antichitatea ne pare-nvăluită de atîta nevinovăție, este că creștinismul i-a fost necunoscut.

Sentimentul *mărginirii*,

sentimentul *lipsei de perfecțiune* — în orice fel, în felul său, e ciudat: este sentimentul *lipsei de ceva**.

Faptului că *optimismul religios* — pe care-l trîmbițează *pragmatismul* — exclude sentimentul păcatului, se datoresc formele superficiale și necreștinești de viață religioasă.

Caracterul acesta se vede în *mustrarea de cuget și pocăința* „metanoie-te", „pocăiți-vă".

Sentimentul păcatului — mijloc de cunoaștere mai adîncă.

În cazul dualismului

1. Sentimentul păcatului ducea la această stare curioasă:

a) constatarea *răului* sau a *imperfecției actuale*;

b) afirmarea perfecției *virtuale*;

și urmarea:

1) afirmarea mai puținei realități a stării actuale

2) realitatea deplină a perfecției.

Raporturile sentimentului păcatului cu problema raporturilor dintre Dumnezeu și Rău.

Panteismul îl face inutil. „Se fură singur."

* Este, deci, recunoașterea intelectuală a ceva *virtual perfect*, un sentiment de legătură cu această perfecțiune pe care o constați, din clipa în care îi *simți lipsa*. Este poate felul originar și primitiv al aspirației religioase omenești către divinitate.

Dualismul. Dacă omul e egal situat între bine și rău și se hotărăște total prin *voință*, ce sens are acest sentiment de decădere de la *lege*?

Deismul îl face inexplicabil. În ce fel ajunge omul să aibă indicația lui Dumnezeu.

În sentimentul păcatului omul își simte apartenența de o altă lume, din care este căzut.

E o dublă afirmație:

1) în lume este *rău*;

2) acest rău nu este *originar*, ci derivat.

Cristalizarea teologică a acestui sentiment ne arată *clar* în ce constă eroarea manicheismului.

Încercînd o schiță a „ethosului" — adică a conținutului sufletesc care caracterizează „creștinismul", voi analiza aci *sentimentul păcatului.*

Acest sentiment are aceste particularități:

1) este specific creștinismului (nu a fost cunoscut pînă la creștinism);

2) stă la *temelia* experienței creștinești (fără el, Hristos nu are rațiune suficientă);

3) el este cheia *dinamismului omenesc* al experienței religioase a creștinului.

Punerea lui în legătură cu *Vechiul Testament. Sf. Scriptură* află înțeles cetită numai în raport cu Legătura omului cu Dumnezeul său.

Sentimentul păcatului nu este un sentiment specific moral. El este mai comprehensiv ca distincțiunea *bine–rău*, căci cuprinde o valorificare *estetică* și chiar *naturală*.

La secte, el este sărăcit la acest conținut moral.

Fără a nega că „creștinismul reprezintă cea mai extravagantă variație pe tema morală ce i-a fost dat să vadă omenirei", cum zicea Nietzsche, moralismului protestant îi aduce o întregire *naturalismul catolic**.

---

* Pentru catolic, *Lege* este Legea naturală *indicativă, ceea ce este așa.*
Pentru protestant, *Lege* este Legea morală: *sein sollen, imperativă* — „ceea ce trebuie să fie așa".
Pentru ortodox, *Lege* este *ceea ce este în conformitate cu ceea ce trebuie să fie.*

Aberațiile sentimentului păcatului: rasputinismul.

Cînd se zice: „*Anima naturaliter Christiana*", cred că fraza trebuie interpretată cu referire la legătura ce există între *conștiința de sine* și sentimentul păcatului.

Și această conștiință cuprinde afirmația îndoită:

Eu, subiect, mă percep ca obiect *delimitat: actual*;

Eu, subiect, mă afirm ca subiect nelimitat: *virtual.*

Forme din *Evanghelie.*

Pocăința. Sentimentul păcatului la temelia *bunei-voințe* și a dorinței de a face *mai bine* (perfecționării).

Raportul dintre Bine și Mai bine.

Complacerea în sentimentul păcatului: devierea.

	Umilința Resemnarea	} În plan strict omenesc
Sf. Duh		
	Pocăința Ispășirea	} Omul cu ajutorul Sf. Duh
Responsabilitatea Solidaritatea în rău și bine		} Adv[ersarul] și Războiul
Iisus Hristos		
	Răscumpărarea	În Planul Bisericii
Dumnezeu-Tatăl		
	Mîntuirea	În planul Dumnezeiesc

esență	1) Ce este? Descriere. Precizare. Punere în relații. Expirare.
formă	2) De cîte feluri este?
acție	3) Cum devine?
normă	4) Ce rost are?

Ortodoxie, catolicism, protestantism și sent[imentul] păcatului.

Catolicul: Nu-l are (**iezuitism**) (*cazuistică*)
Îl are sîngeros (*misticism*) **exces de comunicare**

Protestantul: Nu-l are (*optimism*)
Îl are (Lutheranism — Calvinism — de prisos —)
pierderea Liberalism

Ortodoxia:

Îl are	nesîngeros	Înțelepciunea lui Dumnezeu	Iisus Dragostea lui Dumnezeu
omenescul	accident omenesc	Sf. Duh	

1. *umilință*	constatarea neputinței omenești
2. *resemnare*	același + hotărîre de suportare
3. *pocăință*	același + hotărîre de îndreptare
4. *ispășire*	același + suferință
5. *răscumpărare*	Harul lui Dumnezeu
6. *mîntuire*	

Raporturile cu optimismul și pesimismul radicale.

Umilința la Baza dragostei
în Rugăciunile ortodoxe
și *Optimismul religios* al pragmatismului.

1. Sentimentul păcatului e temelia pe care se clădește Creștinismul.
2. În ce stau virtualitățile de creștinism.
   Creștinismul începe *de la* acest sentiment.
   Nu stă *în* acest sentiment.

Misticism ortodox și rasputinism (Dostoievski).
Dragostea — „Dincolo de bine și de rău" (Nietzsche).
— „unire nedezlipită de Bine" (Platon).

Creștinismul stă în *izbăvire**, mîntuire de rău.
Înfrîngerea sentimentului păcatului.

* Sensurile *mîntuirii*: **Eliberare** (sens germanic); Odihnă, **Pace**, *Contemplare*, Cunoaștere, Participare la Dumnezeu (sens elenic). **Izbîndă** (sens latin).

Au faptele făcute, cum pot să nu fi fost făcute?
Sentimentul păcatului — controlul falșilor hristoși.
Scepticism și Optimism radical și acest sentiment.
Certitudinea Mărturiei — incompatibilă cu acest sentiment.

GÎNDURI ÎNTÎRZIATE

De la o adunare de iarnă

Iaşi, 3–7 ianuarie 1925

I

În viaţa unui intelectual, prilejurile de recunoştinţă sînt nespus de rare. Îndreptăţirile — dacă le ai — nu-ţi sînt îngăduite decît după încercări crunte cu condeiul şi cu gîndul. Adesea ţi se tăgăduiesc chiar după asta.

Cu atît mai rară e recunoştinţa pentru dania de suflet: dar din dar.

De-aceea scriu rîndurile acestea — care ar fi vrut să fie gînduri de recunoştinţă şi nu sînt decît gînduri de plată a [unei] datorii întîrziate, oarecum sărbătoreşte, către acei ce au pus la cale adunarea de iarnă de la Iaşi.

Încerc să-mi tălmăcesc în ele, mie însumi, rostul acelor zile însorite, rătăcite în Ghenar.

M-am dus la Iaşi în înfrigurarea celor din urmă zile înainte de sfîrşitul studiilor[1].

Mă codisem să mă duc. (Care asecerist nu s-a codit vreodată?) Examenele apropiate, lucrările neterminate mă ţintuiau pe buchi, acasă. Sfatul tovarăşilor mei de soartă academică sporeau în mine şovăiala şi, cu ea, sorţii rămasului acasă.

Nu ştiu de ce am plecat, cu toate astea.

M-a împins *inerţia obişnuinţei* vechi aseceriste (după care nu trebuie să laşi să-ţi scape prilejul de-a lua parte la orişice îndeletnicire a asociaţiei decît ajuns în cea din urmă împrejurare)?

Ori *aşteptarea*, aiurarea vecinică ce ne mînă paşii la tot ceasul..., aşteptarea de-a vedea Cerul coborînd...?

Ori poate *amintirea* Năsăudului?...

Nu ştiu. Ce e sigur e că m-am smuls din îndeletnicirile cărtureşti; am lăsat praful să se aştearnă pe hîrţoagele uitate pe

pupitru şi cerneala să se usuce în condei. Am închis cărţile, am deschis ochii şi am plecat.

Sînt unul din cei ce cetesc întotdeauna cu ochii mari deschişi pe carte; am patima cărturărească; mi-amestec gîndul printre graiurile filelor şi m-afund, pînă mă pierd cu totu-ntr-însele:

> Căci noi trăim în mîini cu cartea şi viaţa credem că-i în carte,
> Şi ochii noştri pierd puterea să mai privească-n zări departe...

De-aceea, închizînd tomurile grele şi smulgînd dintre foile lor rădăcinile gîndurilor mele, nu izbutisem totuşi să mă regăsesc pe mine însumi. Mă temeam, parcă, să nu risipesc pe drum comoara adunată cu şart dintr-însele. Aşa se face că mi-am umplut geamantanul doldora de cărţi, din care n-am cetit nici una.

Urcat în tren, mă găsii, împotriva aşteptărilor, în plăcută tovărăşie aseceristă. Era a doua zi de campament şi socoteam că o să plec singur. A fost altfel...

Unul din tovarăşii de drum — ostaşi precum fusesem şi eu c-un an în urmă — mă făcu să-mi arunc gîndul înapoi spre tabăra de iarnă de la Breaza, la care nu putusem merge din pricina milităriei.

De acolo, gîndul meu sări, ca o minge căzută pe pămînt, înapoi spre Cumpăna (1923), Buşteni (1922) şi spre Sinaia (1921).

Şi gîndul meu încercă să prindă fir adunărilor de iarnă, aseceriste...

„Prunci" la Sinaia, „copii" la Buşteni, „adolescenţi" la Cumpăna, la Breaza cum?, asecerişţii se-ntîlneau „bătrîni" la Breazu (căci aci avea loc adunarea).

...Cei mai mulţi, nerăsăriţi încă de pe băncile şcolii secundare — pe atunci —, păşiseră acum hotărît pragul...

Ce-avea să fie în adunarea de bătrîni? Soare? Umbră?

Ajunşi la Iaşi şi hotărîţi s-o luăm pe jos spre Breazu, sat aşezat la vreo trei km de oraş, pe drumul care iese din Copou, o-nviorare, cea dintîi, ne ieşi în cale. Asecerista care trebuia să ne întîmpine la gară — întîrziată, ca de obicei — ne urează „bun sosit" şi ne-ndrumează, aducîndu-ne veşti bune de la Buburuz şi de la adunarea începută în ajun.

Plecăm. Ajungem dimineaţa, în preajma cercurilor de studiu, în localul minunatei Şcoli Normale „Vasile Lupu", şi oprim.

...Nu mă pot împiedica să nu rup aci firul povestirii, spre a vorbi de *cadrul* în care avea să se desfășoare adunarea.

Închipuiți-vă o școală mare, spațioasă, pildă de curățenie și de-ntocmire gospodărească, înconjurată de un parc întins ca o pădure, cu vedere asupra odihnitoarei unduiri a dealurilor vechii Moldove.

Închipuiți-vă un director de școală — moldovan și el din ai lui Creangă — blajin, cu chipul amintind pe Pestalozzi, cu vorbirea rară și cu tîlc, om practic, ucenic idealist al „școlii muncii"[2] — precum o învederează activitatea sa în pildele pe care ni le dau muzeul școlii, sălile de muzică, de lucru, atelierele ș.a., disprețuitor de vorbe și prețuitor al creștinismului, întrucît izvorăște din tradiții și-ndeamnă pe om la fapte bune —, primind cu bunăvoință de părinte pe „inofensivii idealiști" ... — asceriștii;

închipuiți-vă un „profesor universitar", rătăcit printre studenții lui, spre a le vorbi de cu totul alte lucruri decît cele de specialitate;

gîndiți-vă că adunarea are pe toți fruntașii Buburuzului, inclusiv Fruntașul Fruntașilor — numai pe jumătate buburuz — și că din București — cu excepția celor „prea ocupați" — sînt toți bătrînii, și mulți tineri, și pe deasupra mai e și cel dintîi asecerist cernăuțean: Gherasimescu;

socotiți că toți aceștia dormeau — pentru întîia oară de cînd s-au pomenit campamente aseceriste — la cald, și pe *somiere*; avînd, totodată, cu toată foamea, hrană din belșug;

mai puneți, pe deasupra, soarele, asecerist și el, ca todeauna, topind cele din urmă rămășițe ale troianului de iarnă și lăsînd astfel grupurile de studiu să lucreze în aer liber;

și apoi, mirați-vă că sufletele asceriștilor s-au deștelenit, în ciuda anotimpului — moral și cosmic —, dintru început.

II

Trecînd acum la activitatea propriu-zisă, voi trece repede în revistă:

plimbările pe drumurile de țară, ce șerpuiesc pe dealurile de poveste;

jocul cu mingea, care voioșea pe toți în timpul liber și unde nu se simțea decît lipsa unei jucătoare „competente" și a unui „om al nostru";

vizita școlii și a bisericuței, tîlcuite cu nespusă iscusință de binevoitorul lor director;

șezătoarea de ghidușii și cîntece, aducătoare-aminte de farmecul „vremurilor de altădată";

jocurile naționale, în care romîncele au apărat eroic — deși grozav de obosite — șirul întreg al celor 12 sărituri la șchioapă, în ciuda hodorogilor, care-nvățînd și ei, pe margine, să sară, obosiseră de la a patra;

audițiile de muzică, atît de aleasă, de la care lipsea, ca și la Năsăud, o vioară; dar care, în schimb, avea două și un pian, și ce pian...

Toate ar merita o oprire mai îndelungată, pentru că niciodată nu mi-a fost dat să văd o adunare la care programul de recreații să se împletească așa de bine printre reuniunile severe, dîndu-le sens și întregindu-le în vedenia unei vieți multiple, armonic topită într-o singură idee..., niciodată nu mi-a fost dat să văd timpul liber — de obicei risipit în preocupări îndepărtate și opuse spiritului adunării — contribuind cu atîta seriozitate la sporul și spiritualizarea sufletului acesteia.

Lucrul s-a întîmplat la Iași, în iarna asta.

Să fi fost de vină bătrînețea[3]?

Mă opresc însă la ceea ce a fost miezul adunării, adică ceea ce concentrase îndeosebi atențiile participanților, anume, la *cercurile de studiu*, la *discuțiuni* și la *rugăciunile de seară*.

În cele două cercuri de studiu, care au lucrat paralel în fiecare dimineață — afară de ultima zi, cînd s-au contopit într-unul singur —, s-au studiat, sub conducerea d-rei Sturdza, a d-rei Rădulescu-Pogoneanu[4] și a d-lui Scorpan[5], aceea ce a apărut organizatorilor că formează centrul *Sfintei Evanghelii a lui Ioan*:

„Atît a iubit Dumnezeu lumea, că a trimis pe unul Fiul său, ca cei ce vor crede în el să nu piară, ci să aibă viața veșnică" (*Ioan*, 3, 14) — punîndu-se în legătură cap. 3 cu cap. 12–17 din această *Evanghelie*...

În cercul condus de d-ra Sturdza, din care personal am făcut parte, s-au făcut introduceri de către d-ra Sturdza, asupra nașterii din nou, înțelesurile și rosturile ei;

de mine, asupra Împărăției Domnului, înțelesurilor ce i s-au dat și valorii ei (rezumînd lucrările cercului din București);

de Virgil Popescu, asupra Dragostei lui Dumnezeu și a iertării.

Discuțiuni vii au avut loc asupra raporturilor dintre *conversiune* și *mîntuire*, atingînd miezul celor mai adînci probleme ale creștinismului, datorită spiritului viu și puterii de analiză cu care N. Roșca și Fl. Niculescu puneau totul în discuțiune. Asemeni, problema *iertării* a provocat discuțiune lungă.

Personal, am avut impresia că niciodată nu se mersese la A. S. C. R. atît de adînc cu întrebările și nu se puseseră așa de serios înainte mijloacele de a răspunde — mai ales în ziua a treia —, cînd pot spune că am luat parte la cel mai bun cerc de studiu ce mi-a fost dat să văd de cînd sînt asecerist; atît cu privire la ordinea discuției, cît și a vietății experiențelor puse înainte, a interesului stîrnit de întrebări și a adîncimii concluziilor, căci — minune! — toate deosebirile de metodă și de mentalități, toate frămîntările sufletești individualizate se topiseră în fața recunoașterii pline de duh sfînt: „cu adevărat fiul lui Dumnezeu este!"

Pe cît am putut afla, lucrurile s-au petrecut întru cîtva la fel în celălalt cerc.

Discuțiuni generale au fost zilnic, după-masa. Le-a început Scorpan, cu *Personalitatea lui Iisus*, pe care a înfățișat-o ca o sinteză de blîndețe și de grație cu energie și putere. Discuția s-a menținut, cu puține excepții, în cadrul antitezelor ce alcătuiesc personalitatea Domnului (d-ra Rădulescu-Pogoneanu). Concluzia a dat-o tot referentul, răspunzînd unor nedumeriri ridicate, printre alții, de Nicu Roșca și de mine, cu privire la contrazicerile *Evangheliei* asupra persoanei lui Iisus. Lămurirea lor, zicea Scorpan, nu apare din citate izolate, ci din considerarea *întregului* acestei personalități, redat în *Evanghelii*. Posibilitatea reuniunii contrarelor ne părea nouă că depășește puterile de înțelegere omenească și își au rădăcina în însăși taina întrupării.

A doua discuție a avut loc pe urma unei întrebări provocată de Paraschiv, anume, dacă și întru cît *corespunde creștinismul nevoilor omenești de astăzi*? Am încercat să dezvolt părerea (degajînd creștinismul din condițiunile lui istorice, pe care le-am privit numai ca semne) că poziția creștină, cuprinsă în esență

în dogma întrupării — anume, a imanentizării transcendentului, intermediară între aspirația niciodată satisfăcută a iudaismului și spleenul lipsei de aspirație a Romei decadente — este răspunsul la o întrebare vecinică a sufletului omenesc în căutarea absolutului și că, deci, e neatîrnat de civilizație, în sens larg.

În discuție s-au produs două păreri: una a misticismului, în sensul concluziilor de mai sus, Virgil Popescu, și o alta moralistă și relativistă, care vede în creștinism o încercare de soluționare a unor probleme practice de viață — ceea ce nici eu nu contestam, dar consideram ca derivat.

Obiecțiunea relativistă a pozitivismului, care pune creștinismul în conflict cu „rezultatele științei", s-a înlăturat diferențiind domeniile, dar asupra caracterelor specifice domeniului religios nu s-a ajuns la o singură părere, unii văzînd în creștinism o *morală* (relativ cea mai bună — Roșca —, ori absolut cea mai bună — Condrea[6], Marg. Niculescu[7]), alții — o reacțiune totală a sufletului.

A treia discuție, la care din nefericire n-am luat parte — părăsind adunarea înainte de sfîrșit —, a avut loc asupra *piedicilor în calea credinței*, cu introducerea lui Sergiu Condrea, care a pus sub o nouă față problema valorii absolute a creștinismului.

În fine, a urmat o *conferință*, a d-lui director Todicescu, care a încercat să situeze *religia creștină în cadrul problemei religioase*.

Lucrînd într-un plan de cercetări pozitiviste, domnia-sa cercetează, comparat, caracterele faptului religios, schițează evoluția religiilor și tendința lor accentuat moralizantă, pe care o găsește culminînd *azi* în creștinism, căruia îi rezumă caracterele principale.

Acestea sînt amintirile fugare ale adunării de la Iași, din iarna 1925.

Dac-ar fi să cîntăresc contribuția acestei adunări la sufletul asecerist — ceea ce-ndrăznesc să fac doar ca o impresiune personală, și cu toată modestia impusă de circumstanță —, cred că a fost cel mai *serios* campament asecerist din cîte mi-a fost dat să văd; cel mai *adînc* și cel mai *treaz*.

Fără a avea vraja de vis a Cumpenii, nici veselia copilărească a Buștenilor, nici sportivitatea plină de năzăreli a Sinaiei, de

odinioară, campamentul de la Iași rămîne, cu calitățile lui deosebitoare, un popas pe marginea unui drum lung, în care ochii trebuie să rămînă mari deschiși, popas în care ne-a cuprins același *dor nemărginit de culmi*, dar fără ca vreo arătare străină de ele să ne mai amăgească așteptările.

Și, firește, aci, ca la toate adunările aseceriste, fiecare a plecat înapoi cu atît cît a fost dornic să primească (care i-a fost așteptarea?) și cît a izbutit să dea.

Iar cei ce n-au venit la campament, fiind ocupați, s-au furat singuri.

1925

ÎNSEMNĂRI ÎN MARGINEA CRIZEI MORALE

Răspuns lui Eugen Prescurea

Intr-o scrisoare adresată lui Paul Sterian, la 28 iulie 1927, Eugen Prescurea punea în următorii termeni o problemă prietenilor săi de la Paris:

1) s-a scris, în ultimul timp, mult, și s-a vorbit și mai mult, despre o criză morală. Aproape că nu e om, cu oarecare pretenții de intelectual, care să nu fi pronunțat aceste cuvinte, astăzi la modă.

Cu toții sînt de acord în a afirma că există o criză morală;

2) cînd însă, este vorba să precizeze în ce constă ea — s-o definească —, acordul nu mai există;

3) fapt ce face să te întrebi dacă există sau nu o criză morală?

Preopinentul nostru semnalează o serie de întrebări ce i se pun privitoare la această criză, întrebări care alcătuiesc un mic plan de cercetare sistematică a chestiunii, pe care îmi permit să le transcriu aci, pentru folosința celor preocupați de dezlegare;

4) lăsînd la o parte circumstanțele de loc și de timp, criza morală este ea o scădere a moralității sub un nivel mediu preexistent sau prestabilit?...;

5) sau este haosul, incertitudinea, dezorientarea societății care a părăsit o morală și este împinsă spre o alta, pe care nu o știe și poate că nici nu o bănuiește...?;

6) putem face o analogie pentru stabilirea înțelesului (cuvîntului) criză — în morală — cu înțelesul ce-l are în economie sau cel pe care-l are în medicină?;

7) în cazul în care criza morală însemnează scăderea sub un anumit „nivel moral"..., se pun următoarele întrebări (subsidiare):

I. Care este acel nivel mediu?

II. A scăzut în decursul timpurilor? S-a mai ridicat?

III. Care era cel imediat precedent?

IV. Sau termenul de comparație, criteriul este el creștinismul ideal, creștinismul lui Iisus?

Și, în acest caz, lumea a fost într-o continuă criză morală;

V. Într-adevăr, dacă admitem existența unui astfel de nivel mediu, ideal și absolut..., „criza morală socială mai este ea, atunci, o stare excepțională patologică, sau (este) o stare morală permanentă, cu deosebire doar de nuanțe și de intensitate și atunci e neadevărat termenul de criză?"; „Oare epocile de glorie creștină ale societăților nu au fost cele de criză morală? Misticismul de acum cîteva secole, rusesc și poate chiar cel medieval apusean"...;

VI. În sfîrșit, dacă socotim că e vorba de o scădere, este ea un scepticism, un cinism sau un optimism exagerat?;

8) dacă, dimpotrivă, trebuie să vedem în criză mai ales o dezorientare socială, ce deosebește această dezorientare de aceea a vieții individuale, de care preopinentul nostru crede că ea se deosebește cu totul?

A. Dacă prin criză individuală înțelegem: starea sufletească prin care trece individul care și-a pierdut criteriul de valorificare, de discernere a actelor (sale bune, de cele rele), sau care, mai avîndu-l, nu mai e totuși în stare să lucreze potrivit lui, „nici altuia"..., mai trebuie totuși să adăugăm „conștiința (individului) (în privința) decăderii lui, fără de care criza nu ar exista. Nu pot spune că un criminal ordinar sau mai bine un om de nimic trece printr-o criză morală, căci lui, chestiunea nici nu i se pune.

De aceea, nu poți să spui aceasta (asupra) pitecantropului istoric.

B. Greutatea cea mare se ivește însă la determinarea caracterelor sociale ale crizei morale.

I. Oare să fie și aci nevoia de conștiință a stării de... (spirit)... colectivă?

II. Oare scrierile și discuțiile — despre criză —, azi la modă, să fie dovada unei asemenea conștiințe?

III. Ce-nseamnă căderea în desuetudine a o mulțime de dispoziții din *Codul penal* și chiar *civil* în materie de persoane? Este ea oare un indiciu al crizei, sau un semn de progres?

C. Se pare, totuși, că preopinentul nostru își dă seama de posibilitățile de legătură dintre această dezorientare individuală și criza morală socială propriu-zisă. Căci, mai departe, se întreabă:

I. Mediul social, constînd în organizația politică-juridică..., nu e suficient a țipa și a da din mîini pentru a nu te îneca și oamenilor slabi le trebuiesc colace de salvare și aceste colace sînt pregătirea unui mediu social conform... „Pentru a defini criza morală, trebuie (deci) să avem în vedere numai viața politico-socială? (și nu și)

II. viața grupelor ca entități (în raport cu indivizii care le alcătuiesc) și a indivizilor din ele în raport cu aceste grupe? — stat, județ etc., corporații,

III. clase sociale — sau (chiar)... viața intimă a oamenilor luați în tot?"

Iată programul de întrebări ce ne sînt puse înainte pentru dezlegare.

Înainte de a încerca însă cercetarea, cîteva cuvinte preliminare asupra acestui program și a condițiilor în care o întreprindem noi astăzi.

Trebuie să mărturisim, mai întîi, că problema care ni se pune e extrem de gravă și de grea. Ea necesită, spre a fi dezlegată în chip satisfăcător, o întreagă concepție despre lume și viață.

Gîndurile noastre proprii sau de mult la pînda fenomenelor simptomatice ale vremii, ale „semnelor vremii" — cum i se zice de obicei.

Întrebările propuse nu fac decît să precipite un șir de gînduri pe care, nesocotindu-le, pînă acum, destul de coapte, ne sfiam să le dăm încă la lumină. Solicitați însă viguros de întrebările de mai sus, ca de niște cărări de mult umblate, dăm aci prima schiță aproximativă a unor încercări mai dezvoltate de răspuns, care constituiesc centrul preocupărilor noastre spirituale de multă vreme.

Observațiile corespondentului nostru ne par, în genere, destul de juste. Întrebările sînt puse limpede și sugerează bine cititorului cam despre ce va fi vorba în răspuns. Abia dacă am fi dorit stilul ceva mai puțin neglijent, așa încît să nu ne oblige să facem adaosurile dintre paranteze. Dar și aci, faptul că rîn-

durile de mai sus fac parte dintr-o simplă scrisoare adresată cîtorva prieteni, și nu dintr-un document destinat publicității, constituie poate o justificare suficientă. (Și trebuie chiar să-mi rog eu corespondentul să mă ierte că fac acest uz de considerațiile sale.)

Nu putem totuși lăsa fără de răspuns imediat două aserțiuni pe care corespondentul nostru le-a strecurat, de altfel subsidiar, printre întrebările sale, aserțiuni pe care am dori să le scoatem prin aceasta îndată la discuție.

Prima replică se leagă de întrebarea menționată la punctul 3; anume, de ideea după care divergența autorilor în ce privește tălmăcirea crizei fac pe preopinentul nostru să se-ntrebe dacă această criză este numai o aparență sau există cu adevărat? Vom arăta, mai departe, atunci cînd vom proceda la definirea termenului criză, ce înțeles au divergențele în interpretarea fenomenologică a ei... Menționăm aci numai părerea noastră, că, departe ca această divergență să fie un semn inspirator de îndoială asupra existenței ei (3), ea ne apare mai vîrtos ca un simptom de generalitate și de proteiformitate, care accentuează criza și care face sarcina celui preocupat să-i afle rosturile adevărate și înțelesul ei esențial și mai interesantă, și mai grea.

Corespondentul nostru pare, de altfel, că se apropie el însuși de acest fel de a vedea (B. II).

A doua aserțiune pe care o respingem din formularea condițiilor cercetării este ideea menționată în frazele finale de la punctul 8. A, atunci cînd preopinentul nostru spune: „Nu poți spune că un criminal ordinar sau, mai bine, un om de nimic trece printr-o criză morală, căci lui chestiunea nici nu i se pune, cum nu se pune nici pitecantropului istoric". Chestiunea „de care e vorba aci este, evident, criza morală individuală, de care era vorba cu cîteva rînduri mai sus, adică, fie conștiința neputinței morale, fie dezorientarea morală a criminalului sau a omului de nimic amintit" (8. A prima).

Am spus că nu împărtășim deloc acest mod a vedea. Ne surprinde chiar să-l aflăm sub mîna corespondentului nostru, care a cetit pe Dostoievski — pe care îl citează, de altfel, în scrisoarea din care am extras pasagiile de mai sus. Mai poate el crede că există astfel de oameni „de nimic", pentru care să nu existe criză sufletească corespunzătoare condițiilor precizate în

aceste rînduri? E aci poate consecința faptului de a nu fi venit în contact mai de aproape cu astfel de criminali, dar e poate și un fapt ceva mai grav, asupra căruia ne vom opri puțin.

Nu bagă de seamă oare corespondentul nostru că a socoti pe condamnații în numele criteriului moralei „sociale" incapabili de reacțiune sufletească individuală asemeni „Bestiei", cu care îi compară, însemnează a suprapune cu totul viața psihică asupra vieții morale; cu alte cuvinte: însemnează a socoti ca unic tip posibil de relații între viața sufletească a individului și viața morală a colectivității o inserție stereotipă a individului complet imoralizat, în mediu, inserție care nu caracterizează poate decît structura spirituală a Statelor Unite ale Americei de azi (în care orișice originalitate este considerată ca imoralitate, termenul de „izbitor" [*shocking*] însemnînd același lucru cu impudic, imoral)?

Nu-și dă el seama, mai ales, că, făcînd astfel, își retrage dreptul de a mai formula întrebările de la capitolul 8 (care, toate izvorăsc din ipoteza că ar exista o deosebire între criza sufletească a individului și criza morală a colectivității) — atunci cînd într-o astfel de frază rezolvă, în prealabil, negativ această întrebare, și prin aceasta înlătură orice ipoteză de acest fel?

E poate aci o consecință a judecătorului care, în loc să cate a fi „om de omenie", „încearcă să se dubleze de un pastor protestant", așa cum scrie, cu multă luciditate, corespondentul nostru însuși, al reprezentantului acelei dreptăți ciunte, care nu izbutește decît să răstignească pe Hristos pentru „rațiuni de stat" și să dea drumul lui Varava... și aceasta ne dovedește poate că principala cauză pentru care corespondentul nostru n-a ajuns să se dumirească asupra crizei e tocmai confuzia celei de a doua ordine de lucruri...

În ceea ce privește *planul* pe care-l vom urma în expunerea celor ce urmează, îl împrumutăm programului pe care l-am propus în două rînduri cercetării Congresului Federației Asociațiilor Creștine Studențești, cu modificările impuse de circumstanță.

.El cuprinde:

1) *o încercare de definiție* a ideii de criză, prin degajarea esențialului din noțiunile particulare întrebuințate sub același nume în medicină, în economie și în viața socială și morală în limbajul curent etc.;

2) o cercetare a *crizei sociale a vremilor noastre*, [atît] în genere, cît și în fiecare din aspectele ce se pot izola în viața socială:

I. Criza *economică*, dezechilibrul, sărăcirea Europei etc.;

II. Criza *culturală*, răsturnarea valorilor etc.;

III. Criza *morală* și *juridică*, transformarea normelor și uzurilor;

IV. Criza *politică*, conflictul actual între autoritate și anarhie;

3) o cercetare a *crizei vieții individuale de azi*; aspectul resfrîngerii în individ a tulburărilor sociale de mai sus:

I. Dezorientarea sau criza *scopurilor* propuse individului;

II. Neputința sau criza *mijloacelor* de realizare a scopurilor;

4) o încercare de degajare a *cauzelor ocazionale* ale crizei și de determinare a aspectelor ei fundamentale, încercînd de a desprinde fizionomia *crizei istorice* prin care trecem. O vom face degajînd succesiv:

I. Efectele *războiului* cel mare;

II. Simptome vădind o *schimbare de structură* a lumii sociale;

III. Tendințele noii *orientări spirituale*;

5) o încercare de încoronare *metafizică* a acestor cercetări, prin degajarea *înțelesului esențial al crizei*, pe calea următoare:

I. Determinarea *generalității crizei în natură*;

II. Cercetarea *interpretărilor raționale și naturale* ale crizei;

III. Cercetarea *înțelesului creștin* al ei;

IV. Arătarea în ce fel interpretarea creștină *integrează* sensul *istoric* al crizei, în sensul ei *metafizic* (ca concluzie).

St. Cloud, august 1927

BIBLIOGRAFIE SUMARĂ ASUPRA CRIZEI VREMILOR NOASTRE

Criza economică

Les problèmes actuelles de l'économie; numărul din aprilie 1921, din „Revue de Métaphysique et de Morale", consacrat în întregime problemelor economice de după război.

AFTALION, *Les crises périodiques et cycliques de surproduction*, 2 vol., în 8° P.U.F. lucrare capitală asupra chestiunii; cuprinde, în partea I, o analiză a faptelor și, în a II-a, o cercetare a teoriilor explicative.

LESCURE, *Les crises de surproduction*, 1 vol. gros, în 8°, cuprinde o cercetare amănunțită a circumstanțelor ce însoțesc crizele economice (istoric al fiecărei crize).

KEYNES, *Les conséquences économiques de la paix*, 1 vol., în 16° N. R. F.; minunată analiză a circumstanțelor economice de după război.

De curînd, autorul a dat o serie de noi consecințe economice ale păcii.

VALOIS, *L'économie nouvelle*, 1 vol., în 12° N. L. N., în care autorul e pesimist; dă o serie de studii sintetice asupra situației economiei în timpul războiului și a transformărilor ce i-au urmat.

Vezi și ST. GERMAIN MARTIN, *De la prétendre faillite des lois économiques depuis 1914*, 1 vol., în 8°, Paris, 1924.

Criza culturală

SEAILLES, *Les affirmations de la conscience moderne*. Teza culturii laice.

Examen de conscience, 1 vol., în 12°. „Cahiers du mois". Expunere sintetică.

BERDIAEFF, *Un nouveau Moyen-Âge*, 1 vol., în 12°. Roseau d'or, Plon.

Teza unui ortodox.

KEYSERLING, *Le monde qui nait*, 1 vol., în 12°. Stock. Apologia Orientului. Un Orient cam fictiv.

GANDHI, *La jeune Inde*, 1 vol., în 12°. Stock. Apărarea Indiei împotriva Apusului.

KAKUZO, *Le livre du thé*, 1 vol., în 12°. Religia Extremului Orient.

MARITAIN, *Antimoderne*, 1 vol., în 12°. „Revue des Jeunes". Semnalul recent al Renașterei tomiste.

MASSIS, *Défense de l'Occident*, 1 vol., în 12°. Roseau d'or, Plon.

MAURRAS, *Romantisme et Révolution*, 1 vol., în 8°, Nouv. Libr. Nat.

Apologia clasicismului.
RATHENAU, *Où va le monde*, 1 vol., în 12°. Payot.
ROMIER, *Explication de notre temps*, 1 vol., în 12°.
TAGORE, *Saadhana*. În româneşte, tradusă de N. Crainic, la Cultura Naţională.
TRUC, *Notre temps*, 1 vol., în 12°.

Criza morală şi juridică şi criza politică

Morala

BUREAU, *L'indiscipline des mœurs*, 1 vol., în 8°. Bloud & Gay.
Carte sintetică.
BELOT, *Notre morale*, 1 vol., Alcan.
Expune tezele moralei laice.
GILLET, *La morale et les morales*, R. D. J.
Expunerea tezei catolice contra moralei laice.
GIDE, *L'immoraliste*, 1 vol., în 12°. „Mercure de France".
KROPOTKINE, *L'Éthique*, 1 vol., în 12°. Stock.
Istoria eticii din punct de vedere al materialismului istoric.
PARODI, *Le problème moral dans la pensée contemporaine*, 1 vol., în 8°. Alcan.
MAURRAS, *Les amants de Venise*, 1 vol., în 12°. Flammarion.
Critica moralei romantice.

Politica

ALAIN, *Éléments esquissés d'une doctrine radicale*, 1 vol., în 16°. N. R. F.
Cea mai recentă apologie individualistă.
Vezi, de acelaşi: *L'individu contre les pouvoirs*.
MAURRAS, *Enquête sur la monarchie*, 1 vol., în 8°. N.I.N.
Teza tradiţionalismului regalist.
BOUGLÉ, *La démocratie devant la scéne*, 1 vol.
Replică democratică.
SOREL, *Réflections sur la violence*, 1 vol., în 12°. Riviere.
Teza sindicalistă.
DURKHEIM, *Division du travail social*, 1 vol., în 8°. Alcan.

Încercare sociologică. Fundare a tezei radicale.
BOURGEOIS, *Les solidarisme*, 1 vol., în 8°.
Teza radicalismului socialist.
HUBERT, *Le principe d'autorité dans la démocratie*, 1 vol., în 8°.
Răspuns tradiţionaliştilor.
VALOIS, *Le fascisme*, 1 vol., în 12°.
Naţional-socialism-fascism.
ROMIER, *Nation et civilisation*, 1 vol., în 12°
PARODI, *Traditionnalisme et démocratie*, 1 vol.
Critica tradiţionalismului.
BARRÈS, *Scènes et doctrines du Nationalisme*, 1 vol., în 12°. Plon.
MARITAIN, *Primauté du Spirituel*, 1 vol., în 12°.
Rouseau d'or, Plon.
Teza catolică.
LENIN, *État et Révolution*.
Teza comunistă.
KAUTSKY, *Terrorisme et Communisme*.
Teza socialistă.

Dreptul

HAURRIOU, *La cité moderne et les transformations du droit*, 1 vol., în 8°. „Nouvelle journée".
Expunere sintetică.
DUGUIT, *Le droit social, le droit individuel et les transformations de l'État*, 1 vol., în 16°. Alcan.
DUGUIT, *Les transformations du droit privé depuis le code Napoleon*, 1 vol., în 12°. Hachette.
SALNILLES, *L'individualisation de la peine*.
Etc.

1. ÎNCERCARE DE DEFINIŢIE A CRIZEI

Prima grijă a cercetătorului e să-şi definească termenii, să însemne precis înţelesul cuvintelor pe care le întrebuinţează. În ordinea judecăţilor de realitate, se poate spune că cele mai multe neînţelegeri vin din partea repeziciunii vocabularului.

De criză se vorbește cu prilejul mai multor fenomene, în mai multe ordine de lucrări, fără nici o legătură aparentă. De aceea, determinarea înțelesului acestui cuvînt, atît de des și de divers întrebuințat, nu poate fi decît produsul unei abstracții a înțelesului său esențial, din aceste întrebuințări particulare.

Auzim vorbindu-se de *criză* în *medicină*, cînd e vorba despre criza tifosului de exemplu, despre care se spune că are loc în a douăzeci și una zi de la declararea boalei.

În *fiziologie*, auzim vorbindu-se de o criză a creșterii, al cărei înțeles e clar; sau de o criză de nutriție sau de pubertate; în genere, de crize funcționale.

În *economie*, auzim vorbindu-se de crize de supraproducție, de crize financiare generalizate sau de criza cutărei case sau a cutărei industrii.

Auzim vorbindu-se adesea, de asemeni, de o criză *socială*, de crize *istorice*, de crize *spirituale*.

În sfîrșit, limbajul comun se ocupă adeseori de crize de *nervi*, de crize *ministeriale* sau de „vremile de criză prin care trece țara" (de la Romicus[1] cetire — nota bene).

Ce e comun tutulor acestor noțiuni, atît de disparate?

Să începem prin a preciza oarecum înțelesul particular al diferitelor expresii de mai sus în care am întrebuințat cuvîntul criză.

Fără să pretindem a fi făcut numărătoarea tuturor cazurilor în care poate fi vorba de acest cuvînt, socotim înșirarea de mai sus suficient de exemplificativă și de diversă, pentru ca abstracția să prezinte un caracter suficient de generalitate, pentru definițiunea ce ne preocupă.

Ce-nseamnă oare-n medicină termenul de criză? În orice boală cronică, termenul criză se întrebuințează pentru perioade de manifestare acută a bolii. De pildă, criză de apendicită, criză de nervi etc. În cazul bolilor acute, criză înseamnează punctul de accentuare maximă a simptomelor patologice. De pildă, criza tifosului, a scarlatinei etc.

După criză, simptomele maladiei scad în intensitate (sau bolnavul moare).

În economie, cazul cel mai des întrebuințat e acel al crizelor periodice de supraproducție.

Aci, prin criză se înțelege acel moment al dezvoltării economice, fie al întregii economii, fie al unei singure ramuri de producție (determinate), în care prosperitatea atinge maximul și după care are loc, mai mult sau mai puțin brusc, o răsturnare a tendinței *prețurilor*.

Tot aci, prin criză financiară se înțelege, de obicei, lipsa de credit: prin criză de numerar, lipsă de bani gheață. În genere, o lipsă care vădește un dezechilibru între două operațiuni economice determinate.

Tot în economie se zice că o casă trece printr-o criză atunci cînd traversează o perioadă defavorabilă a dezvoltării sale sau o fază anormală și primejdioasă.

În fiziologie, se vorbește de crize funcționale atunci cînd au loc tulburări în exercitarea regulată a acestor funcțiuni. De pildă, se zice că un individ traversează criza pubertății atunci cînd apariția unor noi secrețiuni organice provoacă o tulburare a exercițiului normal al celorlalte funcțiuni. La fel sînt crizele de creștere etc.

În sociologie, se poate vorbi de crize sociale, în sensul fie al unui dezechilibru între diferitele forțe sociale, ca, de exemplu, sporul unei anumite categorii în detrimentul alteia, fie în sensul de lipsă, fie în sensul de tulburare. De pildă, criza funcționarilor sau „momentele de criză prin care trece țara" („Universul"[2]!).

Prin criză ministerială se înțelege, de obicei, schimbarea de guvern.

De crize istorice, auzim adesea, atunci cînd se vorbește despre raporturile creștinismului cu Imperiul Roman; se spune, apoi, că Renașterea e o criză a spiritului Veacului de Mijloc[3]; că Reforma e o criză a catolicismului, sau că, pe timpul „Frondelor"[4], regalitatea franceză trecea prin criză.

Vorbind de criza spirituală, Valéry rezumă o serie de considerațiuni interesante, în fraza:

„Savoir et devoir, vous êtes donc suspects"[5].

Ideile generale care se desprind din toate aceste determinări sînt următoarele:

1) ideea de criză e o noțiune privitoare la o stare dinamică, la o devenire;

2) ea înseamnează o schimbare, o trecere, un moment de schimbare, de răsturnare de tendințe, o tulburare mai mult sau mai puțin bruscă, însă todeauna simțită;

3) nu orice devenire poate trece printr-o criză, ci numai o devenire ordonată, o devenire organică, o devenire direcționată sau o devenire normală, adică o devenire alcătuind, măcar sub un anumit raport, o devenire organizată, un „proces" de devenire, a cărei „direcție" e dată sau măcar implicată;

4) criza ar fi, deci, starea sau momentul în care un proces normal de devenire s-ar găsi în stare de abatere, sau de schimbare de direcție, sau de tendință;

5) o întrebare ar putea fi pusă: dacă nu cumva această schimbare de tendință nu trebuie să fie, ea însăși, organică și nu accidentală, pentru a avea o adevărată criză.

Aci, răspunsul e mai greu de dat, căci, dacă de multe ori criza are în medicină un caracter regulat, pe care cercetătorii par a-l descoperi de curînd și în ansamblul procesului economic, nu e mai puțin adevărat că, tot de multe ori, criza are un caracter surprinzător și pasager. (E adevărat că acest caracter poate fi lesne confundat cu anormalitatea însăși, dar sînt nuanțe peste care e destul de greu de trecut.)

Trebuie însă să ne ferim de a încerca să strîngem realitatea mai mult decît se lasă strînsă ea însăși, sub pretextul rigurozității logice; căci, de cele mai multe ori, dăm pasul fanteziei. Noi ne mulțumim că am putut determina două elemente esențiale și indispensabile care, într-un fel sau într-altul, intră în chip *necesar* în definiția oricărei crize.

Aceste *două caractere esențiale*, pentru a putea vorbi cu înțeles de criză, sînt:

1) conștiința existenței unui mers *normal* al lucrurilor;

2) constatarea unei *anormalități*.

3) De cîte ori, într-un proces, se poate constata o anormalitate în dezvoltarea funcțională, termenul criză își poate găsi înțeles, cu condițiunea dublă a specificării procesului și a tendinței considerate ca „normale". În acest fel, se va putea vorbi de criză, prin urmare, chiar atunci cînd anormalitatea ar putea părea ea însăși supusă unor oarecare reguli, ca în crizele medicale sau în crizele periodice de surproducție, cu condiția de a considera ca fundamentală tendința de urcare a temperaturii sau a prețurilor. În acest caz, care e, de altfel, cazul ideal, criza nu mai e decît o răsturnare de tendințe, prin raportare la starea anterioară, dar nu mai e, propriu-zisă, anormală, ea fiind integrată într-un ritm considerat el însuși ca normă (alternarea de tendințe contrare) a procesului întreg, în locul tendinței uniforme și parțiale.

De aci se desprinde caracterul esențialmente *relativ* al anormalității. Nu e vorba de o abatere de la un proces întreg în criză, ci numai de o abatere de la o tendință primordială, luată în considerație ca primitivă. Dacă, de cele mai multe ori, criza apare ca o anormalitate absolută, este pentru că, în toate aceste cazuri, lipsește cercetătorului viziunea procesului întreg, fie că ritmul nu există, fie că nu poate fi stabilit. Dar, tocmai în acest caz, criza este mai interesantă, pentru că e un mijloc de a întrezări, dincolo de abatere, o nouă tendință cu ajutorul căreia spiritul să poată pune ordine în lucruri.

Constatarea existenței crizei este, prin urmare, o chestiune de observație pe care oricine o poate face... sau nu o face. Nu e nevoie să te adresezi nici unui autor, spre a te lumina dacă există sau nu criză, în cutare sau cutare proces de devenire. Constatarea atîrnă numai de doi factori: 1) de conștiința unei „stări normale", considerată ca un punct de reper, și 2) de conștiința unei schimbări simptomatice a acestei stări de lucruri (simptomatice, adică, cu cauze presupuse, ascunse în devenirea însăși, sau măcar cu înțeles, pentru a înțelege devenirea în întregul ei). Remarc, de altfel, că a doua întrebare cuprinde implicit pe cea dintîi, deși confuz, căci, pînă nu răspunzi la prima întrebare, definind starea normală, nu poți răspunde la o a treia și cea mai importantă întrebare: ce anume s-a schimbat?

Știind acum cele însemnate mai sus, e ușor de răspuns la întrebarea pusă (mai bine zis, la nedumerirea) de preopinentul nostru la punctul 2 al planului său de cercetare: de ce nu sînt autorii de acord în interpretarea lor a crizei?

De ce, fiecăruia, „criza" îi pare a fi „altceva"? E pentru că fiecare se referă la „altceva", cînd vorbește de așa-zisa stare normală.

Pentru unii e una, pentru alții alta. De multe ori se dă chiar numele de criză morală unor crize cu totul de alt ordin, după cum vom vedea mai departe. De aceea, nicicînd nu e mai oportună definiția exactă a lucrurilor despre care este vorba. Repet, deci, remarca făcută în altă parte, și anume: faptul că autorii nu fac să consiste criza morală în același lucru și nici chiar într-o

criză cu adevărat morală, nu vădește deloc că o criză morală nu există. Am arătat mai sus singurele îndreptățiri ale unei asemenea afirmații, enumerînd condițiunile de definire a crizei.

Dimpotrivă, această divergență e mai curînd un simptom că așa-zisa „criza morală“, departe de a fi unică și simplă, avem de-a face cu crize în nenumărate ordine de lucruri. Și, înainte de a încerca o sinteză a acestora, e bine să aruncăm o privire asupra cîtorva categorii de diviziuni; cu alte cuvinte, să întreprindem o analiză a principalelor tipuri de criză observabile și observate, urmînd ca apoi să încercăm o sinteză prin determinarea raporturilor în care stau aceste tipuri, unele față cu celelalte.

Cu aceasta, intrăm în cercetarea propriu-zisă.

2. CRIZA ECONOMICĂ DATORITĂ RĂZBOIULUI

O cercetare a crizei economice în legătură cu criza morală își găsește îndreptățire în ideea că structura morală a unei vremi e întotdeauna în legătură cu toate împrejurările vieții omenești și că, între diferitele aspecte pe care le izolăm, întregul complex al vieții sufletești individuale și sociale e o necontenită interdependență, fiecare fiind, în același timp, condiționat și condiție a celorlalte.

În cazul special care ne preocupă, criza din ordinea economică nu a contribuit cu puțin la răsturnarea de valori, ci într-un anumit înțeles, atît moral, cît și mai adînc, spiritual, s-ar putea spune că a fundat această criză. Lucrul e lesne de înțeles, dacă ne gîndim că structura spirituală a lumii dinainte de 1914 se bizuia pe o minunată înflorire tehnică și prosperitate materială și de aceasta se lega o supoziție și un ideal etic, credința materialistă istorică, pe care o moștenesc de fapt curente trecute de 1914, anume, că progresul tehnic, aducînd bunăstarea, aduce, implicit cu sine, și fericirea oamenilor... E firesc, deci, ca tulburarea adusă de război în mersul dezvoltării economice și a prosperității să aibă consecințe în ordinea lumii idealurilor vremii.

Criza economică a constat, în primul rînd, în tulburarea raporturilor dintre producție și consumație. Și aceasta, pe mai multe căi.

Rezum aci esențialul cercetărilor îndelungi ale unor economiști de talia lui Keynes, Rathenau, Hawtrey și alții.

1) Războiul a adus cu sine o *imensă distrugere de valori*. Nu numai milioane de vieți și de valori de consumație au fost risipite și prădate, dar și milioane de ore de lucru și de instrumente de producție. Stocuri de aprovizionări, locuințe, averi, uzine, biblioteci au fost arse sau jefuite pentru motive strategice sau de alt ordin, vapoare ce valorau milioane, torpilate, hectare întregi de pădure arse sau răvășite de bombardament, terenuri întinse sustrase culturii, sate arse pe tot teatrul de război, care de data aceasta se întindea cordon de la mări la mări, peste toată fața uscatului. Această distrugere s-a făcut pe două căi:

a) fie distrugînd direct valorile,

b) fie deturnînd spre risipă și distrugere, pe calea organizării națiunii producătoare pe picior de război eforturile ei spontane creatoare de valori.

Consecința: *sărăcirea națiunilor beligerante*, învinse sau învingătoare. Acesta este primul factor general de tulburare. Criza economică înseamnă, după război, în primul rînd mizerie, înlocuind înflorirea dinainte de 1914.

2) La aceasta se adaugă un alt complex de împrejurări, mai subtile, dar strict legate de cea dintîi. Spre a putea aproviziona milioanele de oameni mobilizați pe diferitele teatre de război, *statele au trebuit să-și asume sarcina aprovizionării lor, fie producînd direct muniția*, echipamentele și proviziile alimentare, fie măcar *controlînd izvoarele de producție* și coordonîndu-le eforturile în vederea acestor nevoi. O imensă armată de producători sedentari, sau de etapă, munceau exclusiv în vederea „consumatorului de pe front“. Și cum acesta nu putea produce utilități în schimbul celor consumate, el fiind dator către stat alte servicii, acestea mai ales destructive, statul a fost nevoit să facă față el însuși pentru acești consumatori în slujba sa.

Aci începe așa-zisa *problemă a creditelor de război*. Statul a trebuit să plătească aprovizionările furnizorilor săi. Toată națiunea producătoare a devenit astfel furnizoarea statului.

Dar, cum putea statul plăti aceste furnituri, de vreme ce „mobilizații“ nu-i produceau nimica efectiv în schimb. Veniturile obișnuite ale statului, veniturile bugetare întrebuințate în creditele ordinare se fac, de obicei, din veniturile producă-

torilor care erau acum mobilizați în slujba sa. *Orice furnitură către stat lua, prin urmare, un caracter mai mult sau mai puțin evident de rechiziție...* Dar, *resursele productive ale națiunii nu sînt, din nefericire, fără margini, cel puțin în practică...* Ca să plătească, în afara cazurilor de rechiziție directă pentru necesitățile războiului, statul recurgea la unul din următoarele procedee: 1) *împrumuta de la cetățeni*; 2) *făcea inflație*. Aceste două procedee erau corelative — și întrucîtva nelimitate. Statul făcea inflație pentru a-și plăti furnizorii, apoi pe cale de-mprumut retrăgea din circulație o parte a emisiunii. Și, cum nevoile erau tot mai mari, operația se relua de mai multe ori. Sistemul ar fi putut funcționa la infinit pînă la restabilirea vremilor normale, dacă nu ar fi avut marele inconvenient de a nu mări întru nimic cantitatea de bunuri ce se puteau cumpăra contra hîrtiei. Cu vremea, masa de instrumente de cumpărare rămînea fără posibilitatea de schimb, contra produselor care se făceau rare.

Aci, la acest capitol al datoriilor interne de război, se deschide *capitolul datoriilor interaliate sau externe*. Ca să plătească, și mai ales ca să obție credite cu care putea aduce din străinătate mărfurile de care avea nevoie, statul recurgea la două alte procedee:

3) *lichida valorile portofoliului național*, adică titlurile de creanță ale statului față de piețele străine și

4) împrumuta de la străini, fie primind de-a dreptul marfă, în schimbul unei făgăduieli gajate de plată la sfîrșitul ostilităților, fie, mai rar, deschizîndu-și credite pe alte piețe, în vederea furniturilor. Aceste mijloace aveau, asupra celor dintîi două, avantajul că *făceau să sporească masa bunurilor de consumație*. Dar tocmai de aceea, *ele erau limitate și primejdioase*.

Pe lîngă că riscau să sece cu prelungirea războiului, ceea ce ar fi dus la nevoia de noi împrumuturi în condiții tot mai dezavantajoase, ele puneau pe statul beligerant în fața primejdiei zilei de plată, în care asemenea datorii peste datorii ar fi ajuns la scadență fără a putea fi onorate. Căci, nici o țară n-ar fi trimis mărfuri unui beligerant fără nădejdea de a primi valori în schimb... Și, de aceea, în lipsă de alte resurse, statul trebuia să cîntărească-ntotdeauna *primejdia lichidării tutulor bunurilor națiunii... în ziua biruinței*. E drept că rămînea speranța de se face plătit de către inamicul învins... *Vae victis*[6].

Reîntorcîndu-ne la statul nostru, spuneam tocmai că valorile produse-n interior se consumau pentru necesitățile bătăliei și că statul trebuia să-și plătească fictiv furnizorii interni, făcînd inflație sau împrumutînd pe piața interioară (adică rechiziționînd deghizat și furnitura, și plata furniturii) — cu nădejdea rambursării la ziua socotelilor. Global, procesul acesta revenea în *plata de către stat a furnizorilor interni, cu nădejdi sau cu produsele muncii lor proprii. Veniturile* furnizorilor creșteau astfel, ca ceea ce le era datorit de stat. Dar *cantitatea de bunuri* ce se puteau consuma pe piață cu acest spor de *venituri era necontenit în scădere*, statul nefurnizînd nici o contraprestație efectivă.

E lesne de văzut întru cît îmbogățirea furnizorilor era fictivă. În lipsă de putere reală de cumpărare, aceste venituri aveau o putere de cerere primejdioasă pentru ceilalți cetățeni, cu venit fix, atunci cînd ar fi fost vorba de *împărțirea puținului existent pentru consumație interioară*. Căci, introducînd cursul forțat, statul obligă pe cetățeni să accepte — între ei — făgăduiala lui de a înlocui hîrtia monedă prin aur. Era firesc ca cererea să urce prețurile în asemenea condiții. E aci un nou factor de criză răscunoscut: *scumpirea traiului*.

Cîtăva vreme, mai ales pe timpul operațiunilor, statul a putut zăgăzui valul de scumpete, 1) limitînd artificial dreptul de consum al articolelor de primă necesitate prin cartelizare, 2) *maximalizînd prețurile*, 3) restrîngînd, prin *prohibițiuni* aspre, orice circulație a stocurilor către export. Rezultatele erau de prevăzut: stocarea pe ascuns, restrîngerea bunurilor în circulația oficială și aprovizionările particulare „cu preț gras“, pentru interior; pentru exterior, contrabanda și izolarea economică de străinătate.

Lucrul nu a mai fost însă cu putință imediat după război. Cu desființarea cartelării, forțele naturale au intrat în joc și prețurile au crescut grație cererii. Căci, furnizorii statului, „îmbogățiți“, adunaseră multă „hîrtie“, care pe piața interioară avea curs legal.

Lucrul avea și o explicațiune psihologică. Omenirea, pînă atunci înfrînată, s-a năpustit să cheltuiască. Dar stocurile erau isprăvite și producția cu totul dezorganizată. A fost cunos-

cutul val de lux și de risipă abătut asupra Europei prin anii 1920–1922, care a atins, după loc, mai mare sau mai mică intensitate.

Instinctele comprimate de război provocau acum o nouă risipă, care pune vîrf celei dintîi.

Prețurile s-au urcat îngrozitor, într-un nimic de vreme. Urcarea era, mai ales, impresionantă pentru că lumea era neobișnuită și se aștepta dimpotrivă la „victorie“ ca la reîntoarcerea fericirii pierdute. Statele au fost nevoite să facă față contractînd așa-zisele împrumuturi de reaprovizionare, care însă, în loc să *fie* investite în refacerea utilajului, au fost investite, dată fiind cererea consumatorilor, ce nu mai erau acum la mîna statului, în bunuri de consumație directă, îmbrăcăminte și alimentație. Trenuri întregi cu ciocolată au luat calea Europei, încărcate pe vapoare. Refacerea industrială era însă lăsată pe socoteala învinșilor care „devastaseră“.

Lucrul devenea și mai grav, prin reluarea relațiunilor comerciale cu străinătatea. Căci, dacă moneda, slăbită de inflație, mai avea pe piața interioară valoarea pe care i-o acorda „cursul forțat“ — în limita aprovizionărilor existente, firește, și cu corectările pe care le-am văzut născînd din jocul intern al cererii (care, deși fictiv sporită, capătă, pe piață internă, valoarea pe care i-o da cursul forțat) —, pe piața internațională, puterea de cumpărare a monedei atîrnă, în primul rînd, de posibilitățile sau măcar de „speranțele“ de schimb ce există cu piața în chestiune, de mărfurile de export de care dispune beligerantul a cărei monedă se cotează. Cei mai mulți beligeranți, cu țara devastată și cu industria și agricultura ruinate sau transformate pentru nevoile războiului, nu numai că nu aveau ce exporta, ci, dimpotrivă, necesitau noi împrumuturi, spre a se reface, cu ajutorul cărora să poată înzestra aparatul de producție cu utilajul necesar.

La deprecierea internă s-a adăogat, uneori chiar precedînd-o, o depreciere mult mai gravă, venită din afară: statul pierdea controlul bogăției naționale, pierzînd controlul devizei naționale, care ajungeau la cheremul speculatorilor de oriunde. La aceasta, statele au reacționat: 1) încercînd să interzică importul sau măcar să-l restrîngă, ceea ce era însă imposibil, națiunea sărăcită avînd nevoie de produse de aiurea, de aceea controlul a rămas

multă vreme; 2) dezvoltînd posibilitățile de export, prin legi de încurajare a producției; 3) încercînd consolidarea datoriilor; sau 4) depreciind, în chip voluntar, moneda și reluînd astfel, cu prețul unei operațiuni pe care unii au calificat-o incorectă, controlul devizei naționale. Reușită în Germania, unde a fost mînată cu pricepere, această încercare a eșuat în Polonia, în Austria și în Rusia.

Criza monetară și financiară a fost deschisă, prin urmare, abia la încetarea ostilităților, prin reluarea relațiilor internaționale. Singurii cumpărători dotați cu puteri reale de cumpărare erau americanii și neutrii europeni; nefericirea făcea însă ca aceștia să fie tocmai producătorii, așa că aveau prea puține lucruri de cumpărat de la europenii beligeranți. Tot ei erau singurii vînzători, dar nu aveau cui vinde, căci cei în nevoie nu aveau cu ce cumpăra. (Căci, orice comerț internațional se dezleagă, la urma urmelor, în ideea cunoscută sub numele de lege a debușeurilor: mărfurile se schimbă contra mărfurilor. Singurul mijloc de comerț ar fi fost împrumuturile Americii și neutrilor către Europa beligerantă, dar această cale era închisă, din pricina lipsei de stabilitate monetară, statele Europei ne mai oferind garanții suficiente creditorilor, pînă la aranjarea datoriilor mai vechi. Singurul mijloc era, deci, năvala puternicei asupra Europei, spre a consuma direct. Lucrul le era ușurat de ieftinătatea relativă a mărfurilor față de monedă; dar el sporea jupuirea săracitei Europe.

Dacă la acestea adăogăm alte împrejurări, speciale fiecărui stat: creare de noi sisteme economice, de noi bariere vamale, oprirea vechilor curente, prin granițele așezate de tratatele de pace, dispariția imensei piețe de desfacere a Rusiei, putem căpăta o viziune justă a ceea ce este criza economică de după război. Ea se complică, precum vom vedea, de o criză politică, pe care o vom cerceta la vreme.

În rezumat: criza economică constă în dezorientarea rezultată din faptul că toată economia națională, acordată prin măsuri artificiale în vederea producției de război, trebuia readaptată (în condițiile în care războiul lăsase atît pe producător, cît și pe consumator) la producția normală a păcei. În această tranziție, de la război la pace, stă esențialul crizei. Restul sînt forme ale ei, rezultate din circumstanțe de tot soiul, ce se pot înțelege

caz cu caz. (Cea mai interesantă e, desigur, schimbarea bazelor de repartițiune în mizeria desăvîrșită a producțiunei, care caracterizează esențialul experienței comuniste în Rusia.)

Criza a avut consecințe sociale însemnate, care vin să se adauge împrejurărilor și prefacerilor sociale de alt ordin, aduse de război.

1) Prima consecință este o *deplasare a averilor între cetățeni*, o schimbare a repartiției, rezultată, în chip spontan, de pe urma măsurilor excepționale pe care le-am analizat mai sus. *Cetățenii cu resurse fixe au fost dezavantajați, în favoarea celor cu venituri variabile.*

Lucrul s-a petrecut în două etape. În cea dintăi, perioada propriu-zisă a războiului, lucrul a apărut tocmai invers. Producătorii erau amenințați să nu-și poată exploata întreprinderea (afară de cazul furnizorilor de stat), în vreme ce, cei cu salarii fixe își vedeau existența asigurată mai departe. În cea de a doua, datorită crizei monetare, primii au putut realiza beneficii, în vreme ce ultimii primeau salarii de mizerie, care mergeau pînă la completa lor declasare. În al doilea rînd, *cetățenii posesori de valori mobiliare în genere au fost dezavantajați față de posesorii de valori imobiliare.*

Acolo unde exproprieri cu caracter politic nu au schimbat în mod artificial efectele acestei dezavantajeri, cum ar fi, la noi, reforma agrară și legile privitoare la chirii. Privit în întregimea lui, procesul s-a petrecut în diverse moduri:

1) îmbogățirea în hîrtie a furnizorilor statului;

2) avantajarea celor ce au transformat imediat această hîrtie în bunuri de stocat, realizînd beneficii din „vînzarea pe ascuns"; sau, în cazul mărfurilor susceptibile de conservare; așteptînd inevitabila urcare a prețurilor, din momentul liberării tranzacțiilor. Aceștia sînt așa-zișii îmbogățiți de război;

3) lor li se adaugă „speculatorii" la schimb *à la hausse* și *à la baisse*[7], dintre care, exemplul cel mai ilustru e acel al statului jucînd el însuși asupra valorii monedei sale proprii. Germania, de pildă, a reușit, prin acest mijloc, să se sustragă condițiunilor de reparație socotite inacceptabile. Profitînd de încrederea străinătății, a Americii mai ales, care, sperînd într-o apropiată ridicare a mărcii, nu se sfia să investească mari capitaluri cumpărării acestora, mai ales că scompta capacitatea de producție a Germaniei, posibilitatea de a-și plasa un împrumut și de a cîștiga o piață. Germania a tipărit hîrtie — la început cu moderație —, cumpărînd, în schimb, devizele forte ce i se ofereau (în care și-a transformat metodic capitalul mobiliar realizabil); și, cînd totul a fost acoperit, a început tipărirea în masă, cu intenția vădită de deprecire;

4) cei mai oropsiți de pe urma acestor operațiuni au fost funcționarii. De aceea, s-au putut înregistra, cu privire la ei, două fenomene simptomatice: criza recrutării personalului de carieră administrativă, corelată cu afluența spre profesiunile liberale și demoralizarea funcționarilor, care a îngăduit pătrunderea practicilor neoneste pe scara întinsă în acest corp.

2) O a doua consecință a fost *dezvoltarea unei întregi industrii parazitare*, întemeiată pe cererea fictivă de care am vorbit, imediat după război. S-au făcut investiri mari, care nu au corespuns așteptărilor, cererea căzînd odată cu valul de risipă. De aci, alte crize, ale unora din ramurile de producție, și alte sărăciri relative, firește, și care nu sînt de comparat cu cea dintîi.

3) În unele țări, cum este a noastră, se adaugă și crize speciale, cum este aceea a capitalului mobiliar, agravată de criza rezultată de pe urma împrejurărilor în care s-au schimbat bazele de repartiție a proprietății rurale și mai ales plata pămînturilor expropriate marii proprietăți. Acestea ne-au adus, în ce ne privește, o criză a producției agricole, pe timpul adaptării la noua stare de lucruri, complicată și ea de schimbarea sistemului întreg al economiei naționale, România devenind, din țară exclusiv agricolă, țară pe cale de industrializare, surplusul de cereale fiind necesitat, în bună parte, la aprovizionarea regiunilor industriale din Ardeal. Toate aceste împrejurări ne-au adus o criză de credit și o criză de numerar, strîns legată de intențiile politicii financiare a țării.

Remediile au fost, mai mult sau mai puțin, empirice; în imensa experiență care a fost războiul, am văzut cum soluțiile s-au impus în pas cu împrejurările, fiecare situație reclamînd reme-

dii urgente, care de multe ori se dovedeau a nu fi decît paleative, menite a amîna ceasul socotelilor. Cu vremea, aceste soluții au căpătat, prin confruntare și coordonare, un caracter teoretic. Și mai toate statele s-au îndreptat către aceleași soluții. Succesiv: 1) echilibrare bugetară în cadrele unui buget real; 2) oprirea inflației; 3) consolidarea datoriei de producție a țării; 4) restrîngerea sau măcar controlul importului; 5) politica abilă de devize a băncii de emisiune; 6) politică de credit; 7) revenirea la bugete reale; 8) stabilizarea de fapt, ținînd seama, simultan, de nevoile și interesele producției și consumului național; 9) revenirea la aur, prin stabilizarea legală; 10) definirea unei politici economice și financiare.

Baza acestor reforme a fost, din capul locului, impozitul. Și toate aceste crize tind a deveni coerente, în faptul că sînt resimțite în singurul fapt al birului. E mijlocul prin care producția actuală e silită să retragă din consumul imediat, pentru a-l ceda către stat, amortismentul risipei făcute în război. Și criza s-ar reduce, cu vremea, toată la acest singur punct, dacă criza nu ar fi condiționat unele schimbări morale care stau la baza sistemului economic.

1) Nesiguranța tranzacțiilor ar fi una și cea mai gravă, siguranța fiind condiția esențială a dezvoltării industriale, nesiguranța dublă din partea statului și din neonestitatea *oamenilor.*

2) Dezvoltarea spiritului de risipă, în detrimentul spiritului de economie și de prevedere care caracterizează, iarăși, psihologicește, dezvoltarea sistemului capitalist.

3) Îmbunătățirea considerabilă a nivelului mijlociu al vieții de Continent, care e o urmare fericită în sine, însă care creează sistemului complicații din care se vede greu cum va ieși.

4) Stimularea naționalismului economic și a tendințelor de autarhie a economiilor naționale.

5) Dezechilibrul social, rezultat din răsturnările economice, dezechilibru primejdios în ceea ce privește criza cadrelor națiunii și, mai primejdios, prin dezvoltarea spiritului de opoziție a clasei la clasă, în mijlocul aceleiași societăți.

6) Anarhizarea relativă a diferitelor ramuri de producție...

Cu acestea depășim însă criza economică datorită războiului și atingem criza latentă de la baza actualei organizațiuni economice pe care o vom cerceta aparte.

3. CRIZA MORALITĂȚII

De o criză morală se poate vorbi în mai multe feluri, pentru că termenul *morală* are mai multe înțelesuri (apropiate și corelate, ce e drept, însă distincte).

Prin criză morală se poate înțelege, mai întîi, o criză a moralității, aceasta din urmă luată în sensul de „bune obiceiuri". Atunci, criza morală ar însemna „stricarea bunelor obiceiuri" și ar comporta un dublu aspect: individual și social. Cele două aspecte ar fi corelative și s-ar influența reciproc. Criza moralității individuale ar consta în aceea că individul nu s-ar mai purta în conformitate cu normele socotite de bună purtare altădată. Și, dacă am privi adînc la cauzele care aduc această scădere a moralității individuale, am vedea că se petrece o criză a acestor norme înseși. Acesta ar fi „aspectul social al crizei", normele moralității nefiind decît „reprezentări colective" dotate cu putere de constrîngere. Prin norme morale înțeleg aci acele reguli de purtare pe care o grupare socială dată le socotește obligatorii și bune la un moment dat.

Ele sînt, deci, relative, atît față de timp cît și față de loc.

Ca să dai o explicațiune lămurită acestei crize astfel delimitate, ar trebui o lucrare întreagă de sociologie. Aci nu voi da decît indicații privitoare la modul cum înțeleg eu că trebuie tratată această chestiune.

Iau ca exemplu *familia* de astăzi și îmi propun să cercetez criza moralității ei la clasa socială din care am făcut parte — în intervalul de timp dintre 1890 și 1914, de pildă, sau, mai ușor, între 1914 și 1927.

Constat, în gros, de pildă, că se zice, de obicei, că:

1) relațiile dintre părinți și copii se descompun pe zi ce trece. Copiii nu se mai înțeleg cu părinții și nici nu mai ascultă de ei;

2) relațiile dintre bărbat și nevastă se schimbă. Zi de zi femeia capătă mai multă libertate și autoritate în căsnicie;

3) relațiile între sexe chiar se schimbă. Odinioară, sexele erau crescute separat, fiecare destinat unei activități speciale. Azi, ele sînt crescute împreună și femeilor le sînt deschise cariere socotite altădată specific bărbătești. Mai multă omogenitate și libertate are astăzi loc în relațiile dintre sexe;

4) la fel, s-ar putea afla schimbări de relații între stăpîn și slugă; etc., etc. ...

Atîtea crize morale, numai în familie... Criza moralității copiilor (la capitolul moralei tradiționale intitulat: „datoriile copiilor către părinți"); criza moralității soților (la capitolul: „datorii către soți"); criza moralității sexuale (la capitolul: „datorii către semeni și datorii către sine"); etc.

Cauzele acestor variații sînt multiple și de ordin variat. Am spus că ar trebui făcute nenumărate monografii, care să ilustreze, cu bagajul de informație indispensabil, cauzele determinate pentru fiecare caz în parte. Aci nu am putea face decît ipoteze, mai mult sau mai puțin gratuite, și generalizări prea repezi. O vom face mai jos, cu măsură, sub beneficiu de inventar și numai cu titlu de exemple.

Ce e însă individual și ce e social în fiecare din aceste exemple? E aci o întrebare legitimă, care poate fi destul de lesne dezlegată.

E mai ales o întrebare folositoare pentru lămurirea cazurilor analoage. Să luăm, deci, fiecare din cazurile semnalate și să-l cercetăm în parte.

1) **Raporturile dintre părinți și copii.** Individuală este abaterea de la normă și tulburarea pe care o pricinuiește uneori în sufletul celor mari și celor mici. Dar, condiționarea abaterii nu e totdeauna individuală. De multe ori, e socială. De pildă: ocupațiunea părinților în afară sustrage pe copil supravegherii necontenite a părinților; copiii sînt lăsați pe seama altora sau a școlii; copiii iau laolaltă apucături deosebite de ale părinților; gusturile și predilecțiile sînt deosebite.

Cu vremea, deosebirea dintre generații sporește neînțelegerea. Căci, lumea evoluează tot mai repede și realitățile unei vîrste nu mai sînt [și ale] celeilalte. (Un studiu bun asupra acestor condiționări sociale, în problema care ne interesează, e acela al

lui Kraepelin, vestit pedagog elvețian, specializat în problemă.) În sfîrșit, intervine și ceva pur social. Cu vremea, se schimbă însăși norma. Adică, idealul de purtare.

Lumea începe să socotească că e bine ca tineretul să fie crescut liber — și atunci, apare o criză a moralității de natură pur socială. Transformarea vechiului ideal patriarhal într-o etică individualistă a drepturilor copilului. Lui **Le-Play** îi succede **Ellen Key**.

2) **Raporturile dintre soți.** Criza individuală poate fi abaterea bărbatului sau a femeii de la regulele obișnuite și tot complexul de probleme sufletești grave ce se pun cu ocazia acestor abateri.

Condițiile de mai sus sînt, în parte, sociale. De pildă, nevoile obligă pe soție să exercite o profesiune. Condițiile profesiunii îi cer să lipsească de acasă. Iat-o silită, deci, să se sustragă îndeletnicirilor casnice. E o abatere condiționată social. Și aci, cu timpul, se schimbă și idealul relațiilor dintre sexe, căci și acest ideal e o reprezentare colectivă și aceste reprezentări sînt supuse schimbării, sub înrîurirea realităților de tot felul, care condiționează și autocondiționează viața socială.

Cu alte cuvinte, cu vremea, toată lumea, deprinzîndu-se, începe să socotească că e bine ca femeia să se personalizeze. Feminismul ia locul gineceului[8]. Femeia trece din familie în societate. Studii interesante, pentru alte vremi, ca și pentru a noastră, sînt acele ale lui **Abensour** în *Istoria* sa *generală a feminismului*[9].

Și aci, cazul corespunde perfect condițiilor de criză definite la-nceput. Și criza e pur socială.

3) **Raporturile dintre sexe.** Cazul e absolut identic, cînd e vorba de relaxarea raporturilor dintre sexe. Faptele sînt ale indivizilor și criza lor, aci, este extrem de variată, cînd compară ceea ce se simt porniți să facă cu ceea ce sînt siliți de împrejurări să facă. Sînt crize grave și complicate, după firea și conștiința omului, ca acelea ce au muncit pe un **Weininger**[10], de pildă. Dar, și aci, condiționarea e adesea socială, deși nu întotdeauna. (Paulhan a arătat, în cartea sa asupra transformării sociale a sentimentelor[11], în ce fel se produce, în cazul particular al dragostei, condiționarea socială asupra impulsiunii biologice. Multe din indicațiunile lui Freud sînt, asemenea, de reținut. Apoi,

Flexner, în cartea sa monumentală asupra prostituției în Europa[12], a ilustrat, mai bine ca oricare altul, în cazul care-l preocupă, intervenția acestor factori sociali. În fine, în „Mercure de France" de prin 1923, au apărut o serie de studii asupra cauzelor care au ruinat, în universitățile franceze, practica atît de răspîndită a *collage*-ului înainte de război. Și aci, are loc o criză pur socială, atunci cînd, de pildă, se discută chestiunea căsătoriei libere sau a indisolubilității mariajului.

Dacă ar fi să generalizăm acum, ar trebui să spunem că cercetarea acestor crize de moralitate pune probleme foarte delicate, care cer, spre a fi rezolvate, serioase monografii sociologice, căci condițiile sînt extrem de variabile cu locul. Numai cînd aceste monografii ar fi făcute, s-ar putea încerca o sinteză matură a crizei moralității vremii noastre, prin degajarea circumstanțelor esențiale în cazurile analoage, prin compararea stării vechi cu starea nouă, la sate, la orașe și la diferitele clase sociale.

Toate problemele pe care le găsim înșirate într-o carte de morală tradițională ar trebui cercetate și luminate prin aceste monografii: 1) datorii către Dumnezeu; 2) către semeni și 3) către sine...

Numai după ce lucrul ar fi făcut, am putea vorbi cu înțeles de criză.

(Dacă aș fi profesor de sociologie într-o universitate[13], după ce aș da studenților o primă lucrare de recenzie a unei cărți importante, aș da fiecăruia să-mi lucreze, în restul timpului, pînă la licență, o monografie a unei asemenea probleme. Pe lîngă că lucrul i-ar folosi mult personal, deprinzîndu-l cu mînuirea metodelor sociologice aplicate într-un caz concret, nu numai în pură ideologie, s-ar putea realiza, cu vremea, și un centru de documentare morală socială asupra acestor probleme. Ideea e de reținut[14].)

4. CRIZA MORALEI CREȘTINE

Preliminarii

Toate aceste considerațiuni sînt însă destul de îndepărtate de creștinismul propriu-zis.

Căci, este incontestabil că creștinismul are o morală a lui proprie și că poate fi vorba perfect — din acest punct de vedere — de o criză a moralei creștine. Oare filozoful german Max Scheler[15] nu intitula unul din capitolele lucrării sale de căpătenie[16]: *Falimentul predicii de pe munte*?

Durează de mult discuția — în sînul creștinismului — între așa-zisul moralism și misticism.

Răsunete destul de răspicate au ajuns pînă la noi, din aceste discuții, prin poziția puternic „antimoralizantă" luată la noi, „în numele ortodoxiei", de profesorul meu, Nae Ionescu, spre cel mai mare scandal al unora, ca și spre surprinderea altora. Domnia-sa opunea, în cursul său de filozofie a religiei, ținut la Universitatea din București în cursul anilor 1923–1924 și 1924–1925[17], interpretarea lui Origen și a cuvintelor lui Iisus: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, din tot cugetul tău și din toată inima ta; iar pe aproapele tău, ca pe tine însuți"[18], interpretării date de fericitul Augustin. Interpretarea augustiniană, pe care d-l Ionescu o califică specific „apuseană", stă, pentru domnia-sa, la baza tutulor rătăcirilor moraliste, în sensul că tindea să facă, din creștinism, o doctrină organizatoare a fericirii omenești pe acest pămînt, pe baza altruismului și a iubirii de aproape, considerate ca țeluri bune „în sine" pentru activitatea omenească.

Pe această cale au plecat atît catolicismul, care a „terestrizat" misiunea bisericii în ideea unității văzute și aceea a puterii ei lumești; cît și protestantismul, care a pus pe Dumnezeu „la remorca filozofiei morale", făcînd din el un fel de „monitor al prostimii" și un păzitor al „ordinei publice și al bunelor moravuri", pavăză a celor așezați față de toți dezmoșteniții soartei, și slujitor plecat al singurului Dumnezeu adevărat (adică, singurul subiect dotat cu adevărat cu atributele divinității) Statul.

Interpretarea lui Augustin constă în a da o valoare echivalentă termenului iubire în cele două propoziții ale frazei lui Iisus, fie că e vorba de iubirea de Dumnezeu, fie că e vorba de iubirea de aproape, morala creștină fiind iubirea de oameni în Dumnezeu. E aci o idee care, de atunci, s-a răspîndit și formează un truism care stă azi la baza moralei întregii civilizații apusene și chiar a nereligioasei Revoluțiuni Franceze. Căci, in-

terpretarea deschidea o poartă unei morale, interesînd numai relațiunile dintre oameni, considerate în ele însele, morală franc-masonică, lipsită de spiritualitate adevărată, adică, de contact cu lumea realităților de dincolo.

Interpretarea lui Origen pune accentul, dimpotrivă, pe iubirea de Dumnezeu, ca bază a moralei creștine, întrucît — observă d-l N. Ionescu — tinde să disocieze, în fraza lui Iisus, natura iubirii datorate de creștini lui Dumnezeu, „din tot cugetul și din toată inima", de cea către aproape, pe care nu trebuie să-l iubească decît „ca pre sine însuși"; și, aci adaugă d-l N. Ionescu: dar cine ordonă omului să se iubească așa de mult pe sine însuși? Răspunsul e evident: nimeni! Dimpotrivă... Scriitorii moraliști ai Răsăritului, ca și marii mistici ai Apusului, vorbesc de „lăpădarea de sine" ca de o condiție *sine qua non* a apropierii de Dumnezeu. E adevărat că aceștia din urmă (de pildă, sfîntul Ioan al Crucii), odată sacrificiul făcut, socotesc că omul reintră — chiar aci pe pămînt — în stăpînirea lumii, dar într-un duh nou; în timp ce, la ortodocși, numai renunțarea e calea; de aci, orice complăcere fiind suspectă de panteism, de cîte ori creștinul tinde să identifice iubirea de Dumnezeu de iubirea de aproape, căci, departe de a putea cuprinde pe cea de a doua în cea dintîi, el riscă să piardă pe cea dintîi, în cea de a doua. Răsplata e dincolo. Vederea lui Dumnezeu față către față are, la noi, un caracter aproape exclusiv escatologic. De aceea, singura cale mistică a Răsăritului e asceza și niciodată contopirea pe de-a întregul. (Ar trebui aci stăruit mai mult, căci avem și noi, în Răsărit, un fel de contopire cu Dumnezeu în viață fiind — la Simion Stîlpnicul, de pildă, la Macarie etc. —, dar aceasta ne-ar îndepărta de subiectul ce ne propunem să tratăm aici.)

E destul să amintim că gînduri de felul: „Toată grija cea lumească să o lepădăm..." sau Icosul: „Văzînd naștere străină, să ne înstrăinăm de lume, mutîndu-ne mintea la cer..." — sînt curente în rugăciunea răsăritenilor, iar ideea „justificării" prin fapte e aproape necunoscută (sic).

Nu ascund caracterul aproape scandalos al unei asemenea doctrine, pentru cei mai mulți dintre creștinii noștri ortodocși. Căci, născuți și crescuți într-o societate laică, adînc influențată de „ideile apusene", sîntem pe nesimțite „minați" de interpretarea apuseană. Și, chiar creștinismul răsăritean nu a fost

totdeauna solidar cu interpretarea atribuită de d-l N. Ionescu lui Origen. Asupra unor puncte destul de apropiate de morală, ca „originea răului", de pildă, biserica s-a lepădat de învățătura „gnostică" a lui Origen, care lega prea mult de trup păcatul și dădea pasul interpretărilor dualiste. E drept că și aci lupta a fost purtată mai ales de fericitul „apusean" Ieronim și că nu se cunosc precis doctrinele origeniste condamnate, multe din ele continuînd a influența gîndirea ortodoxă, chiar și după condamnare. Dar, pe atunci, Apusul nu era încă despărțit de Răsărit, dogmaticește. Nu e însă mai puțin adevărat că osteneala interesată a apusenilor, de a contesta caracterul strict răsăritean al învățămîntului lui Origen, e mai curînd o prezumție în sens contrar.

Creștinismul are, deci, două vedenii ale moralei. Pentru răsăriteni, „moralitate" ține de *Vechiul Testament*. Și ortodoxul își are moralitatea sa. E aceea a celor zece porunci, care alcătuiesc și astăzi baza regulilor de purtare.

E adevărat că, și dintre acestea, prima și a doua poartă asupra lui Dumnezeu: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din tot cugetul tău și din toată inima ta"; „Să nu-ți faci ție chip cioplit". Nu e însă mai puțin adevărat că ultimele cuprind și reguli de conducere terestră, pozitivă și negativă: „Să nu furi"; „Să nu fii desfrînat"; „Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta"... — și îndată motivarea caracteristică: pentru „ca să-ți fie ție bine și să trăiești ani mulți pe pămînt".

Aceasta este însă o morală precreștină, morala *Vechiului Testament*, e legea pe care *Noul Testament* ține s-o împlinească prin har, morala *Noului Testament* care, din acest punct de vedere, nu mai face decît să enunțe condițiile omenești de pregătire pentru primirea harului e cuprinsă *Predica de pe munte* și în *Parabolele* lui Iisus.

În opoziția *Predicii*... față de cele zece porunci, mai exact: în împlinirea legii vechi prin legea nouă se pune creștinului problema, între toate teologică, a raporturilor dintre Har și Lege. În felul înțelegerii raporturilor dintre har și lege stă, probabil, deosebirea dintre moraliști și mistici. Într-o frumoasă conferință, Pierre Maury a ilustrat, în chip minunat, anul trecut, acest lucru. Pentru cei dintîi, îndatorirea iubirii de aproape este o „normă de purtare" pe care *Noul Testament* o *substituie* legii

celei vechi, mai mult negative; iubirea e o normă de purtare care se *substituie* „legii vechi". Un fel de normă pozitivă nouă, substituită celei vechi, mai mult negative și... mai primitivă. Legea iubirii, înlocuind talionul. Îndatorirea de a iubi înlocuiește preceptele vechii morale: „Nu vătăma pe aproape...", considerate ca neîndestulătoare.

Lucru curios, în aparență: atît catolicismul, cît și protestantismul, cu toată opoziția lor, în cele mai multe privințe, se acordă, aci, să trăiască pe temeiul unei asemenea concepții legaliste. E însă drept, să recunoaștem că niciodată nu s-au putut cu totul dezbăra de un anume misticism.

Consecvent, d-l N. Ionescu a combătut această obligație *ideală* de a iubi, considerată ca precept esențialmente creștinesc. Legea iubirii, în ortodoxie, nu e o obligație, nu e o normă imperativă, ci o simplă chemare la realitate, constatare a unui fapt. „Vino-ți în fire", zice această reîntoarcere la raportul adevărat al lucrurilor, tulburate de cădere. Nici nu ar trebui zis: „Vino-ți în fire", revenirea e inevitabilă, ca rod al contactului cu realitatea spirituală în actul religios. Ea nu are nevoie de rigori sau de proptele polițienești, care nu fac decît să „mimeze" produsul supranatural al Harului lui Dumnezeu. Problema se rezolvă de la sine, în cuvintele: „Nu am venit să stric legea, ci să o împlinesc".

Nu trebuie să ne ascundem, deci, că poporul ortodox are încă vie-n mintea sa Legea morală a *Vechiului Testament* în integralitatea ei, cînd e vorba de regularea purtărilor sale și că, din acest punct de vedere, o așa-zisă criză a moralității, interesînd creștinismul, ar consta în abaterile de la aceste porunci. Sperjurii, cei ce iau numele Domnului în deșert, cei ce nu-și cinstesc părinții cum se cade, cei ce își fac idoli și ceilalți alcătuiesc categoria indivizilor în criză... Dar, în acest caz, criza asta nu este decît povestea alternării perioadelor de abatere ale lui Israil de la porunca Domnului cu perioadele de pocăință... Și e nespus de interesantă necontenita analogie ce se poate face, sub acest raport, cu situația vremurilor noastre. Și, această criză ar putea avea alcătuiri și un caracter social. În încercările de „schimbare" a *celor zece porunci în alte zece*, ca, de pildă, „cele zece

porunci ale lui Jefferson", sau legea industriașului și a negustorului parvenit... sau altele.

Criza moralei creștine are însă rădăcini mult mai adînci, atît în Răsărit, cît și în Apus.

Căci, această criză nu mai e o simplă criză a regulilor de purtare, ci e o criză a stării de har. E o decădere din vrednicia primirii harului, care e, de multe ori, în legătură cu înțelesul adînc al crizei celor zece porunci, dar al cărei aspect e mult mai complicat, pentru că e vorba de o tulburare în relațiile omului cu Dumnezeu și nu numai cu semenii.

Care sînt, mai înainte, caracterele moralei creștine cea de har?

Apusenii (catolici?) sau protestanții, dar mai ales protestanții, văd în creștinism o religie esențialmente morală. Această trăsătură ar constitui caracterul esențialmente distinctiv al creștinismului, față de alte religiuni, păgîne, și el ar da acestuia superioritatea asupra tuturor celorlalte, ale căror taine, de pildă, nu depășesc niciodată caracterul relativ „estetic".

D-l N. Ionescu socotește că aceste tendințe moraliste în interpretarea creștinismului sînt scăderi notabile ale spiritualității apusene, care, în ultimul timp, au toate rădăcina la Kant, asupra *Religiei în limitele rațiunii*[19]. Dincolo de Kant, rădăcina acestei interpretări se poate afla în întregul de împrejurări care au format structura sufletească modernă a apuseanului, structură pentru care Kant e numai un indicator, la o răspîntie de influențe... În ce constă această scădere? D-l N. Ionescu precizează: dedesubtul acestei puneri a lui Dumnezeu „la remorca filozofiei morale" se poate întrezări o intenție nemărturisită, ca un progres (în rău) al unei spiritualități anticreștine, al unei caricaturi masonice a spiritualității, o tendință antropozofică latentă și, de cele mai multe ori, inconștientă, de preamărire a omului, sub aparenta preamărire a lui Dumnezeu. Un fel de impulsiune de a accentua capacitatea mîntuitoare de sine a omului, socotit în stare să condiționeze, dacă nu să săvîrșească el însuși — mai mult sau mai puțin, fără ajutorul lui Dumnezeu — mîntuirea sa personală... Ce altceva este kantiana „valoare universală a buneivoințe"?

Dumnezeu nu mai e un agent real în opera de mîntuire, ci un „concept", postulat, destinat să garanteze normele de purtare fundate nu în el, ci aiurea. El nu mai e în stare să dea omului niciun ajutor eficace, ci numai să „garanteze" ordinea publică. Analogia cu „Monitorul" și calificarea de „polițienească" a acestei morale e mai adîncă decît pare. E aci, la Kant, o întîlnire la limită a ideilor emise de „cei trei reformatori": Luther, Descartes și Rousseau[20], speculate și dezvoltate la ultima lor limită. Pietismul, prin Knutzen, filozofia luminilor, al cărei inițiator incontestabil e Descartes, care i-a formulat întreaga problematică, prin Wolff (și, de aci, deismul lui, latent), unite cu dogma bunătății morale a voinței omenești, la origine, a lui Rousseau.

Dar toate acestea sînt idei spurcate, idei diavolești, de care drept credincioșii trebuie să se ferească, așa, ca de foc.

Creștinismul nu e o morală nouă, ci religia adevărată. Nu trebuie să ne fie teamă de acuzarea că prin aceasta interpretăm „păgînește" creștinismul, adică, cu „frica lui Dumnezeu". Ești mult mai aproape de El aci decît prin falșa devoțiune pietistă (ba, mai mult; „rigorismul moral" — spre deosebire de „asceză" — pare a izvorî dintr-o presupoziție funciarmente ateistă), pe care unii apuseni o iau drept iubire de Dumnezeu. Evlavia — pietatea specifică a răsăritenilor — e mult mai aproape de frica lui Dumnezeu decît de iubirea omului îndumnezeit către ceilalți. Cel puțin aci, Dumnezeu există; dincolo, divinitatea e o calitate relativă, care convine, mai mult sau mai puțin, oamenilor...

Deosebirea esențială dintre creștinism și morală nu se poate degaja decît dintr-o analiză riguroasă (pe cît poate fi riguroasă o cercetare care întrebuințează un instrument esențialmente impropriu) a actului religios în sine. Or, analizînd această „specificitate" a actului religios, diferența apare limpede și luminoasă din tot ce s-a spus pînă aci. Actul moral e ordonat către organizarea vieții de aci, act imanent în lumea aceasta; în timp ce actul religios constă într-o legătură mistică cu „lumea de dincolo", cu transcendentul. Preceptele religioase, dacă sînt, nu pot avea în vedere decît pregătirea pentru lumea cealaltă, față de care această viață nu are nici o importanță, sau o importanță relativă, de pregătitoare a celeilalte.

Creștinismul dreptcredincios, ca religie, nu e, în sine, nici moral, nici imoral, ci amoral. El nu se preocupă, în sinele său, de organizarea fericirii pămîntești, ci de pregătirea vieții de apoi. Toate tendințele „moralizante" despiritualizează creștinismul, în înțelesul că îi degradează ținta. În loc să i-o vadă în contactul omului cu realitatea transcendentă și cu valorile veșnice, îi dau ca țintă organizarea fericirii de aci, „ca să-ți fie ție bine și să trăiești ani mulți pe pămînt" uitînd cu totul sau lăsînd înlături, ca neesențiale, valorile lui veșnice și viața de apoi. Ca și cum ai putea fi creștin fără a crede în aceste lucruri... și chiar în Dumnezeu. Aceasta e schimonosirea „moralismului" în sînul creștinismului însuși și efectul său răufăcător. Sensul esențial al *Predicii de pe munte* nu e în cuvintele: „Iubiți-vă unii pe alții", ci în acestelante: „Nu vă adunați vouă comori care trec..."

Că, aiurea, creștinismul a avut și are încă influențe extrinseci asupra moralei, lucrul e de netăgăduit. Alăturea de „specificitatea" sa, dar numai odată ce această specificitate a fost stabilită și întru cît e scrupulos respectată, se poate vorbi, cu înțeles și fără teamă, de o „generalitate" a actului religios. Omul radiază în toate celelalte activități lumina contactului cu Dumnezeu în actul religios pur. Luminația inteligenței, înseninarea morală arată că actul religios are resorturi și răsunete active în celelalte funcții sufletești. Confundarea a ceea ce vine din „Lumină" cu aceea ce vine din făptură și din fire e, însă, cea mai mare orbire care pîndește pe creștin, ca o ispită lăuntrică a Satanei, și-l face să piardă legătura cu Dumnezeu, să se înșele și să cadă.

În lumina lămuririlor de mai sus, se poate spune acuma, privitor la criză, că viața creștinului e o necontenită revoluție și criză.

Aci găsea d-l Ionescu (asemeni[21] lui Chesterton) germenul esențialmente anarhic al creștinismului. Viața e o criză pe calea mîntuirii, o luptă necontenită între două împărății, din care una, căzută, a tulburat pe cealaltă, *fundamentală și supraordonată*. Cu Diavolul, au intrat în lume, prin căderea omului: durerea, dezordinea și neputința... — tot ce se leagă de întoarcerea omului de la Dumnezeul căruia se aseamănă și unde își avea locuință. „Neliniștită este inima mea, pînă ce nu se va odihni întru Tine" zicea fericitul Augustin. Creștinul se simte-n lume

străin și trecător și nicăieri nu-și află, cît e viu, locaș de veci. Aci stă și înțelesul atît de paradoxal al răsturnării de valori pe care o înregistrează cele nouă[22] fericiri.

Constatarea că valorile *Predicii de pe munte* nu și-au aflat întruchipare într-o ordine socială, să fie oare semnul unui „faliment" al ei? Ar fi, dacă am recunoaște acestor valori un sens moralizant, și aci, desperarea luterană, care dă în „răul radical", pîndește pe Scheler, fără să-și dea seama, întrucît riscă să confunde lumea de sus cu cea de jos.

Și optimismul catolic, care riscă să confunde, în sens invers, pe cea de jos cu cea de sus, nu riscă nici el, mai puțin decît „indobitocirea" prezisă de *Apocalips*, atunci cînd caută de pe acum *„realizarea statului papal"*. Ca și cum ar putea fi așezare lumească și văzută, fără pată. Biserica este, desigur, fără pată, tocmai pentru că are rădăcini în cer, ca trup mistic al Domnului Hristos. Astfel, e sfîntă, măcar că-n sînul ei există păcătoși.

Dostoievski era adînc creștin în temerile sale, în această privință. Soloviov nu are dreptate să opună, în vechea legendă, pe sfîntul Nicolae sfîntului Casian, cel dintîi murdărindu-se ca să scape căruțașul din noroi, al doilea, ferindu-se să nu se umple[23]. Venerația către Unul, mai mare decît cea către celălalt, nu e idealul de propus. Nu vede oare Soloviov că preferința sa presupune că *„ajutarea de aproape"* e mai de preț decît păstrarea neîntinată a hainei?... Dar de ce haină e vorba? De o haină oarecare sau de *haina lui Hristos însuși*? Și, ce are mai mare preț? Ajutarea aproapelui sau Haina lui Hristos? Pusă astfel [întrebarea], dezlegarea e evidentă. Unii ar putea însă contesta, de a opune lucrurile unul alteia.

Ajuns aci, mărturisesc că simt cum se răscoală în mine însuși apuseanul și îmi zice:

Atunci întruparea a fost oare zadarnică, dacă, după Hristos, omul rămîne tot ca mai înainte? Și nu e oare scris: „Datu-mi-s-a toată puterea în cer și pe pămînt"?! Atunci, de ce mai subzistă spărtura? Întrebările acestea ne duc însă în miezul Tainei învățăturii creștine.

Un fel de a răspunde ar fi să contești dreptul de a opune una alteia, cele două mentalități. Haina lui Hristos nu poate fi opusă iubirii de aproape, fiind însăși haina săracului. Parabola asupra paharului cu apă dat săracului și prețul lui la judecata din urmă nu lasă nici o îndoială asupra lucrului. La fel, parabola samariteanului.

Interpretare a Răsăritului sau a Apusului sînt, deopotrivă, cuprinse în creștinismul care le depășește din toate părțile. D-l N. Ionescu, ca și Soloviov, exagerează, bineînțeles, fiecare în sens contrar. Soluția stă într-o temperată oscilare? Viața spirituală nu e echilibru pe o muche de cuțit? Tragedia nu ar exista, deci, decît pentru cei cu un exces de scrupule...

Dar acest mod de soluționare nu e adevărat, căci e vorba de un compromis și adevărul nu e compromisul. D-l N. Ionescu are, deci, dreptate.

Completă dreptate. Și totuși..., acel totuși al tainei dragostei de sus a Ioanei d'Arc, pe care — zice Péguy[24] — nu l-au înțeles vracii pămîntului...

REVIZUIREA DE CONȘTIINȚĂ

Cuvinte pentru o generație

Rostul colectiv al acestei revizuiri e limpede, din două puncte de vedere. Mai întîi, orice activitate e produsul factorilor individuali cu mediul. Revizuirea de conștiință tinde — din acest punct de vedere — să determine coeficientul subiectiv în activitatea mea de interpretator al semnelor culturale ale vremii. În al doilea rînd, tinde să mă lămurească față de unii dintre prietenii mei, care caută răspuns la întrebări analoage. De aceea, le închin lor aceste gînduri.

Revizuirea aceasta tinde a nu fi numai a mea proprie, ci cată a găsi gîndul comun ce însuflețește căutarea tuturor celor dintr-o generație cu noi. Ea implică deci acestei generații două lucruri: o integrare și o diferențiere.

Integrarea ne cere să analizăm situația pe care ne-o lasă înaintașii noștri în clipa intrării noastre în cultură; diferențierea ne impune să definim, dacă nu soluțiunile specifice ale generațiunii noastre (ceea ce ar fi prematur, pentru niște indivizi care abia încep activitatea creatoare), cel puțin situația noastră specială față de cadrele existente și condițiunile comune pe temeiul cărora se va desfășura activitatea noastră în căutarea soluțiunii.

Pusă astfel, revizuirea are aproape caracterul unei definiții. Și interesul ei restrîns și personal se lărgește în sens colectiv și justifică astfel dreptul la publicitate.

Rostul acestei revizuiri va părea celor mai mulți destul de straniu[1]. Nu sîntem prea obișnuiți cu îndeletniciri de acest fel. Și totuși, nu e mult de cînd un profesor de filozofie, solicitat să-și dea părerea asupra direcțiilor către care s-ar îndrepta gîndirea filozofică de astăzi de la noi sau aiurea, scria ritos: „Ne ajung făuritorii de programe"[2]. Mărturisesc că am căutat în jurul meu pe făuritorii supranumerari de idealuri. Și n-am găsit decît obișnuiții „realiști", „profitori ai istoriei", cum îi place preopinentului nostru să zică. Abia pe la răscrucea vremilor, cîte un stîlp adevărat...

Așa că, revizuirile și chiar programele adevărate (vorbesc de cele care au luat ființă în cultură) se pot număra pe degete. Și lista ar trebui poate și mai mult simplificată.

A trecut aproape multă vreme de cînd Maiorescu, între *Poezia română...* și *Direcția nouă...*[3], a făcut revizuirea de conștiință a unei generații, de pe urma căreia avea să rămînă junimismul. Peste el avea să treacă *Contemporanul* socialist al lui Gherea și revizuirea lui Barbu Delavrancea[4], avea să treacă sămănătorismul, care e întreg o revizuire de conștiință, și poporanismul, care izvorăște dintr-o alta. O generație înaintea noastră avea să adoarmă cu nădejdea unui „vis" cu cel dintîi număr al *Flacării*[5] din 1911, și *Scrisorile răzeșului*[6] aveau să ne trezească din vis peste un deceniu, în plină „revoltă a fondului nostru nelatin"[7]. După aceasta, n-au mai fost revizuiri, decît poate grupul unor singurateci premergători, care au rostit, neînțeleși de sufletele cele multe, o năzuință prematură de înnoire sufletească-n integral[8], sau încercările de a concretiza în figurine o aspirație europenizată de cenaclu. Pe alături, îndelung și monoton, „literatura" și „lumea valorilor" își poartă pasul nestînjenite mai departe, între „șprițul" și „șvarțul" cotidian.

Conflictul dintre generații, cel căruia i s-a dat de mai demult numele de „cursă a făcliei", în virtutea căreia idealurile trec succesiv de la o generație la alta, peste rezistențele pe care le întîmpină în chip inevitabil tinerii ce au de spus ceva din partea celor mai în vîrstă, care au spus deja tot ce aveau, sau ce era de spus: pune celui ce gîndește un șir interesant de probleme.

Conflictul necesită, în prealabil, o luare de contact și o precizare de poziții, sau măcar de dispoziții față de generațiile precedente, luare de contact care constituie propriu-zis „botezul în cultură". Fiecare generație se deosebește măcar prin aceea că are maeștrii ei deosebiți; și știm cu Nietzsche că atașarea unui tînăr de un om mare, căruia îi ridică-n suflet o statuie vie, constituie intrarea tînărului în cultură. Aceasta nefiind, în ansamblu, decît bagajul de reacțiuni spirituale, judecăți și valori pe care o generație le transmite alteia de la un timp la altul, ca să

le fructifice și să le înnoiască puterile și strălucirea, se vede lesne că nu e posibil fără o continuitate de un anumit fel (continuitate de elemente, continuitate de preocupări, continuitate de oportunități măcar). Datori sîntem, deci, și noi să aruncăm o privire asupra cascadei ascendenților noștri, ca și mărturisirilor lor de crez.

Lăsînd pe Petru Movilă, pe Dosoftei, pe Antim Ivireanul sau pe Veniamin Costache pentru o privire mai amănunțită altă dată[9], pentru a ne mărgini la cei de mai aproape, succesiunea limpede caracterizată a capilor de generație — pe care viitorul are s-o simplifice, desigur, dacă nu s-o îndrepteze —, ne apare, de la locul de unde privim noi cultura noastră, cam într-astfel.

A trecut mai întîi Heliade peste Lazăr, Kogălniceanu peste Heliade, Hasdeu peste Kogălniceanu, Maiorescu peste Hasdeu și Iorga peste Maiorescu. Mai de curînd a trecut Rădulescu-Motru peste Iorga și A.C. Cuza peste Rădulescu-Motru. Pe alăturea a trecut Dobrogeanu-Gherea, care a dat o ramură, care a înflorit, dar n-a dat roade încă; iar Mihail Dragomirescu încearcă, de la Maiorescu încoace, să scape netăiat în două, în poziția intermediară pe care a apucat-o între cuțitele foarfecilor..., aci raționalist, dincolo mistic... (Tot pe alături, singuratic, a trecut Ervin[10].) Fiecare ne-a lăsat cîte ceva de care avem să dăm seamă, chiar dacă ne-am feri s-o facem, de rușine sau de teamă.

Cam așa se înfățișează genealogia arborelui nostru cultural din locul de unde-l privim noi. Din vechiul trunchi născut din cronici, pe care-l bănuim[11] cu toții prin manualele de clase mai mult sau mai puțin de a patra secundară, au dat ramuri de frunze, cu mlădițe, cu muguri și cu flori (scuzați comparația). Ramura pe care înflorim *„momentul“ nostru cultural*, de la care privim pe ceilalți, *nu atîrnă deci de noi*. Și n-avem vină dacă pe toți acești înaintași ai noștri îi privim laolaltă, dintr-un loc așa cum ei, desigur, nu se pot privi între dînșii.

M-a impresionat întotdeauna, în acest sens, cuvîntul pe care îl aud atît de des la cei din generația trecută: „Ce oameni erau altădată... Și cînd te uiți acum...“.

Deunăzi m-am trezit făcînd eu însumi o asemenea reflecție. Răsfoiam *Almanahul Gotha* din 1913, la biblioteca Facultății de Drept din Paris, cînd privirile-mi căzură întîmplător asupra ministerului[12] conservator de pe atunci. Pe nevoite-mi alergau

ochii de la un nume la altul. Președinte: Maiorescu; Finanțele: Marghiloman; Internele: Take Ionescu; Industria: dr. Istrati... Fără să vreau, murmurai: „Ce oameni! Fericite vremuri...“.

Tot întîmplător mi-au venit însă atunci în minte crîmpeie din „tăgăduirile“ de atunci. Mi-am amintit cum o altă generație, mai veche, ca și mulți din cei din vremea lor nu șovăiau să le conteste acestor corifei orișice merit. Și m-am gîndit, de asemeni, cum toți acei despre care generația mai mare decît noi vorbește cu atîta ușurință — alcătuiesc pentru noi o generație așa de vorbitoare, încît nu vedem cu cît a putut fi mai mare un Maiorescu sau un Hasdeu decît este pentru noi un V. Pârvan sau un N. Iorga?

Și atunci, m-am întrebat dacă nu cumva copiii noștri, găsind pe unde vor fi duși la carte, vreun alt *Almanah Gotha*, din 1926[13], nu vor rosti cu părere de rău în urma lor: „Ce oameni! Fericite vremuri...“.

Răspunsul la această întrebare mi-l dete chiar acuma un prieten[14] care a făcut o anchetă la copiii unei școli de sat, întrebîndu-i care li se pare lor că ar fi cei mai mari oameni din lume. Am găsit acolo înșirați, alături de Noe, de Columb, de Napoleon și de Pasteur, pe Nicolae Iorga și pe Vintilă Brătianu...

Am înțeles atunci cum însuși faptul contestării lor de astăzi, faptul de a fi zilnic pe buzele celor mai în vîrstă și de multe ori pe buze de ocară clădesc, pe nesimțite, oamenilor, în sufletele celor care se transmit, lucrurile vrednice de pomenit de-a lungul vremii, și m-am gîndit dacă înscăunarea și descăunarea idolilor și a idealurilor nu e și un lucru de obișnuință.

Cele două împrejurări amintite sînt asemănătoare.

Pentru cei ce se ridică dintre noi, alăturea cu noi, egali cu noi și de o vîrstă, ne vine greu s-avem respect ca față de părinte. Ne împotrivim lor, îi combatem. Și nu ne putem închipui cum de ajung părinți spirituali ai celor care vin după dînșii, și cum cei ce-au să vină după dînșii, copii ai lor spirituali, vor uita poate — sau vor privi cu totul într-altă lumină decît noi — pe acei ce-au fost părinții sufletești ai noștri...

La fel fac toate generațiile...

În faptul acesta stă, cred eu, atît imposibilitatea pentru cei de altă generație ca noi să înțeleagă planul de viziune în care sînt făcute aceste însemnări pe marginea vremurilor noastre,

cît și certitudinea de a ne găsi pe un același plan și a recunoaște între noi, oriunde am fi, cei de o aceeași generație. Bătrînii noștri nu vor putea niciodată înțelege, și scandalul lor pare legitim, că: „a zis Nae“ e, pentru noi, același lucru care era altă dată, pentru dînșii, magica expresie: „Zice Maiorescu“ ...[15].

Rîndurile acestea sînt o încercare de tălmăcire, de transpunere a planului nostru de viziune pe-nțelesul lor.

Faptul că sîntem nu înseamnă că le contestăm cumva dreptul lor la existență, sau legitimitatea eforturilor lor. Dimpotrivă. Cultura românească de azi e încă pentru multă vreme a lor. În timp ce noi abia ne naștem. De aceea și această situare, această punere la punct a noastră în raport cu ei, această luminare a rosturilor noastre prin arătarea a ceea ce sînt dînșii pentru noi, e o datorie de care nici o generație nu se poate sustrage sub sancțiunea gravă a nulității sale proprii. Ar fi frunza căzută din copac...

Dar, o dată aruncat podul, o dată lămurit ceea ce avem de la dînșii și comun cu dînșii, nu avem teamă, căci podul nu-l vom trece decît noi. Cîteodată, chiar ne gîndim cu părere de rău că unii dintre maeștrii care ne sînt dragi nu vor izbuti să treacă puntea (datorită împrejurărilor care ne fac originalitatea). Și de nimic nu sîntem mai bucuroși decît atunci cînd unii dintre ei ajung s-o treacă și să se pună-n pas cu vremea. Dar rare sînt astfel de bucurii și se pare că lucrul nu e dat să se prea întîmple...

Merita generația noastră osteneala unei asemenea revizuiri? Sîntem noi posesorii vreunui caracter distinctiv, care să legitimeze, din partea noastră, o tendință de conturare a unui *suflet propriu*, atunci cînd această generație n-a produs încă nimic? S-a manifestat vreodată, în tinerimea de azi, vreo nevoie de acest gen? Dacă da, de unde își trage rădăcinile? Ce semnificație are și ce făgăduieli de roade-i poartă vrejul? Iată la ce va trebui să dăm răspuns.

Nu vom răspunde aci în prealabil. Solicităm cititorului îngăduiala de a-l lăsa să-și formeze opinia de-a lungul cronicilor înseIe.

Ne îngăduie, de asemeni, să le rezumăm la sfîrșit, în postambul. A pune aci problema fără ilustrarea necesară a materialului de care dispunem ar însemna să atacăm prematur o poziție încă destul de bine apărată.

Sîntem totuși datori cu o explicație acelora ce vor să dea de rostul generațiunii noastre. Nevoind să-i dăm o definițiune intrinsecă, pe temeiul căreia să excludem pe cutare sau pe cutare reprezentant al ei, vom circumscrie, prin cîteva împrejurări, genul ei proxim. *Sîntem din generația acelora care au gravitat în timpul marelui război în jurul clasei a patra secundară.*

Trăsătura aceasta e esențială pentru că dă naștere unui complex de consecințe profund semnificative, care definesc profilul unui suflet și-i pun înainte menirea lui specifică.

Culturalicește, sîntem a doua generație de după război. Sîntem acei ce n-au făcut războiul decît ca cercetași pe la spitale, sau urmărindu-l cu alți ochi decît acei ai copilăriei. Între 1916 și noi mai e o generație. O generație afirmată, altoită, roditoare în chip hotărît în cultură: generația ieșită din universități în primii ani după război. Cei cărora li s-a explicat războiul și care l-au îndurat, fără să-l facă sau l-au făcut numai în parte[16].

E generația lui Lucian Blaga. *Gîndirea* e curierul cultural al acestei generații care ne precede imediat. În coloanele ei am supt, cu aviditatea de cultură a celor 16 ani ai noștri, mierea culturii din Apus, pe care ne-o trăgea ca printr-un fagure. În lumina trăsăturilor de cerneală ale lui Demian[17] am început a iubi în cultură ce-i al nostru. Unii dintre noi au și scris acolo. Dar glasul lor a fost oarecum un glas străin. Uneori am găsit chiar sub pana celor mai în vîrstă decît noi probleme care interesau direct generațiunea noastră (puțini care izbuteau să treacă puntea). Curioasă generație, căreia îi datorim multe, față de care avem să dăm seamă de multe..., dar și rezerve de făcut.

Situația noastră e și mai curioasă.

Am fost crescuți în școală în cultul unei anumite ierarhii (scări de valori) — *respectul vieții omenești ca suprem bine* și *libertatea ca mijloc desăvîrșit*, pe care cei 14 ani ai noștri le-au văzut dezmințite de acei care ne crescuseră în ele. În numele absolutismelor de fel de fel de feluri. Războiul a însemnat pretutindeni sacrificarea individului pe altarul scopurilor colective, mai mult sau mai puțin împărtășite: a fost și revelația bruscă a legăturilor ascunse în vremile de mare bunăstare ale omului de grup. *De ce să nu mărturisim, atunci, că nu mai credem nici în individ în sine, nici în atoatefolosința libertății, mai puțin în eficacitatea ei*? De ce să nu mărturisim însă că ne aducem amin-

te de acestea ca de niște *făgăduieli neîmplinite, care în fundul sufletului și-au păstrat tot farmecul dintîi*? De aceea, față de noul crez, ca și față de manifestările de violență, stăm ca-n fața unui fapt inevitabil (și sîntem realiști în asta, cum e vremea care vine după noi), deși ne arde amintirea unei libertăți pe care n-am apreciat-o și [n-am] iubit-o decît visînd pe băncile școlii, iubind cu patimă pe Marius, urînd pe Sylla.

Și, după noi vine o generație pe care n-o mai leagă de libertate nici atît. Generația care nu a suferit nici o spărtură. Cea care a primit războiul cum a fost, ca o flamură, și și-a făcut din el un crez. O generație care nu i-a îndurat rigorile decît cu trupul și cu care nu ne vom înțelege niciodată. (Din vremea-n care am *scris aceste rînduri, această generație a pătruns în cultură prin* pana lui Mircea Eliade[18].)

Ce să ne mai mirăm, atunci, că rosturile vechi se schimbă? Și de ce, în locul unei rezistențe absolute, care să ne-nchidă sufletul în fața orișicărei realități neplăcute, pe care s-o respingem mobilizînd vechea ideologie (cum fac mulți din cei mai mari ca noi), să nu deschidem ochii mari și să privim cu nesaț în jurul nostru? Ce e oare mai potrivit unui tînăr decît curiozitatea? *Dorința de-a afla*, de-a ști, de-a cunoaște..., cu singurul dor de a afla la răscrucea de oameni și de gînduri care alungă-n vreme Adevărul?

Aci e trăsătura caracteristică a generațiunii noastre și, pînă la un punct, a oricărei generații. Zic: pînă la un punct, pentru că Barrès scria, de pildă, și lucrul era adevărat pentru generația lui: dacă o generație n-ar începe *prin a dărîma și a dori altceva* decît ceea ce este, ar însemna că-și recunoaște, prin aceasta, ea însăși inutilitatea venirii sale-n lume.

Pentru o generație ca a lui Barrès, [pentru] care realitățile erau pentru destul timp asigurate, aflarea-n treabă cu dărîmatul idolilor celor vechi putea fi și semn de vitalitate, și de vioiciune.

Dar astăzi, cînd înaintea noastră stau numai probleme de dezlegat, și cînd, cu drept cuvînt, se poate spune că nici o generație nu a avut mai multe lucrări de făcut, de refăcut, sensul revizuirii de conștiință nu poate fi o exaltare a unui surplus necheltuit de energie, în numele căruia să-ți justifici singur existența.

Noi avem prea puțin timp pentru asta. Noi constatăm faptul brut al existenței și trăim sentimentul tragic al unei crize,

lipsiți de adevăratele alimente spirituale (generațiile de după război sînt, sub acest raport, mai curînd anemice — și trebuie s-o recunoaștem, chiar dacă știm că mîine, poimîine vreun caraghios, [care] ar avea timp de joc, s-ar gîndi să-ntoarcă argumentul contra noastră), vechile idealuri fiind distruse de realități, și acestea din urmă neavînd — pentru generația noastră, *care a cunoscut și altele, care a visat măcar la altele* — puterea de a se impune ca niște valori adevărate. *Nici dictatura de clasă, nici naționalismul integral* nu ne pot fi nouă semne ale absolutului de care avem nevoie. Dar *nici relativismul de altă dată* nu mai este cu putință pentru oameni cărora, neavînd timpul să se plictisească, le trebuie răspuns la întrebările cele mai grave ale existenței.

De aceea, trăsătura noastră sufletească este, pe lîngă sentimentul discrepanței, produsă sau grăbită de război, în lumea valorilor (discrepanță pe care fiecare din noi o poartă-n el) și setea de a cunoaște. Avînd totul de-nceput, ne trebuie plan și criteriu de verificare a materialului, în locul diletantismului relativist al celor ce, avînd de toate, făceau un sport din existență și, uneori, chiar din durere.

Acestea sînt condițiile în care generațiunea noastră își croiește drumul său.

Nu avem, lucru curios pentru o generație, *pretenții apriorice de originalitate*. Sîntem un produs complex de împrejurări și influențe și *„originalitatea noastră" e numai momentul „unic" pe care îl ocupăm în devenire*.

Privați de sucul blînd al continuității, crescuți în tensiune și-n indisciplină, cam după cum a dat bunul Dumnezeu, am deschis ochii mari asupra a tot ce întîlneam în jurul nostru.

În preajma creației sîntem datori să alegem sămînța. Cum ne vom soluționa problema? S-o vedea. *Mulți dintre noi caută deja în direcțiuni și pe căi deosebite. Dar cu toții ne recunoaștem în același semn: Alternativa, Dubiul* în semnul tragic și actual de a fi o *generație ce-ncearcă, între relativismul drag și absolutismul aspru, ieșirea cu orice preț din îndoială*. Și revizuirea mai e necesară pentru *cei ce vin îndată după noi, cei care cred că au soluții, dar care n-au putut trăi problema* însăși.

Generația pe care-o vedem născîndu-se la cei care în cinci sau zece ani vor fi în rîndurile noastre, și pe care îi presimțim deja gîndind[19].

„GÎNDIRISM" ȘI ORTODOXIE

I. *ÎN MARGINEA UNEI ANIVERSĂRI*

Sînt două luni de cînd, luînd apărarea prietenului Mircea Eliade, chiar în acest loc, față de un dublu atac pornit împotriva romanului său *Isabel*... prin coloanele *Gîndirii*, eu scrisesem: „Între « gîndiriști » și « generațiunea noastră » poate fi uneori identitate de poziție spirituală, identitate de concluzii și păreri; dar... motivele acestor păreri și mai ales problematica prin care am ajuns la ele se deosebesc fundamental de la unii la alții". (Vezi: „Carte pentru Isabel", în *Cuvîntul*, din septembrie, din acest an[1].)

Mă pregătisem tocmai să dezvolt aceste gînduri — adîncind deosebirea dintre noțiunile de „generațiunea culturală" și „poziție spirituală". Vream s-arăt în ce măsură se poate vorbi de o unitate de poziție spirituală între cei de la *Gîndirea* și noi, cei ce militam aici ortodoxia, lămurind, în același timp, de ce nu poate fi vorba de o aceeași „generație culturală" a *Gîndirii*, care să cuprindă și pe Nichifor Crainic, și pe noi — așa cum se crede îndeobște; ci numai de o întîlnire pe terenul unei aceleiași ideologii, sau pozițiuni spirituale, a unor elemente care vin, de fapt, din două generațiuni bine distincte, fiecare cu maeștrii și problemele ei proprii. Eram gata, cînd o notiță strecurată într-o revistă și un articol de-nceput din *Capricorn* mi-au dat să înțeleg că diferențierile acestea sînt privite de tabăra cu care sîntem în război ca un început de răfuială și de lichidare a lagărului nostru ortodox, care ar fi astfel *amenințat să se spargă*, „îngerii" *risipindu-se* ca puii de potîrniche, împușcați de alicele fratricide ale „mentorului" lor de ieri.

Am ținut cu orice preț să evit, în ce mă privește, o astfel de interpretare. Și-am tăcut, cu toate că prietenii mă sfătuiau să continui. Am tăcut, pentru că, oricare ar fi deosebirile de păreri ce mă despart de d-l Crainic, sau de alții din aceeași tabără cu el, nu pot îngădui ca aceste deosebiri să fie socotite ca o ruptură a mea de pozițiile ocupate împreună. Deosebiri de păreri sînt, desigur, orișiunde este vorba de un lucru gîndit, viu. Dar, ceea ce trebuie știut limpede de toată lumea este că aceste deosebiri au loc totuși „între noi", înăuntrul lagărului nostru, că ele urmăresc lămurirea unor drumuri care duc spre aceleași ținte, privind, ca atare, probleme care „celorlalți" nici nu li se pun, și despre care, prin urmare, nu avem de discutat cu dînșii. Divergențele noastre nu pot fi, deci, în nici un fel, un prilej pentru concesii către „ceilalți". Dimpotrivă, intransigența care nu-ți îngăduie acoperiri și toleranțe pentru ceea ce-ți pare greșit în propria ta tabără implică cel puțin aceeași intransigență strașnicie față de pozițiunea celeilalte, de care te desparte nu numai o problematică deosebită, ca de Crainic, ci [și] o deosebire totală de concepție de viață și de scară de valori, care exclud orice raport de comuniune spirituală.

Împlinirea a zece ani de existență a *Gîndirii* îmi dă prilejul să redeschid această chestiune într-un moment cu atît mai favorabil lămuririi, cu cît atacul recent pornit împotriva direcțiunii ortodoxizante din cultura românească din partea celuilalt lagăr „raționalist" chiar în sînul Universității, prin profesorul Rădulescu-Motru și prin alții, atac în care sîntem implicați direct, exclude orice echivoc asupra tendinței comune, pe care atît noi, cît și preopinenții noștri „gîndiriști" o reprezintă în cultură, cu toate diferențele de care se va vorbi mai jos.

Cît privește îndemnul unora de a amîna această răfuială pînă ce vom învinge „dincolo" pe cei ce ne atacă din afară, socotesc că sîntem destul de încrezători în Adevăr ca să-L putem privi în față ori de unde ar veni, lămurirea ortodoxismului nostru față de ortodoxismul gîndirist neputînd decît servi printr-o mai tăioasă precizare, răfuiala noastră ultimă și colectivă cu preopinenții noștri universitari, ce va să vie.

Cele petrecute la masa de aniversare a *Gîndirii* arată însă cît erau de juste temerile mele scrise în *Carte despre Isabel*.

Nu am luat parte la această masă, cu toate că sînt prieten al *Gîndirii*, deși nu sînt un „gîndirist" înregistrat. Las, deci, să po-

vestească un prieten care poate spune ce-a văzut și ce-a auzit acolo.

Cel dintîi care a vorbit a fost directorul Nichifor Crainic, care a schițat activitatea decenală a revistei, fără a o lega de nici un îndreptar un crez deosebit.

I-a urmat, ca prieten al revistei, profesorul Simion Mehedinți, care a reluat, în cîteva cuvinte, caracterizarea direcției spirituale a *Gîndirii* prin cele patru orientări caracteristice desprinse de Nae Ionescu în articolul din ajun[2]: tradiționalism, ortodoxism, autohtonism, monarhism — căruia i s-a replicat imediat într-o ripostă vehementă, care viza probabil dincolo de profesorul de față pe profesorul absent, tăgăduindu-i exactitatea caracterizării sale și făcînd apologia unei absențe totale de direcție, socotită a fi mai oportună și fructuoasă, ca să asigure durarea mai departe a mănunchiului gîndirist.

Lucrul nu trebuie interpretat numai ca un eveniment gazetăresc. Și nu trebuie privit, acest lucru, nici ca o declarație la chef făcută într-un moment de excesivă veselie.

Ceea ce vine să aducă o lumină hotărîtoare asupra acestui incident cultural la un banchet ideologic sînt cuvintele lui Sandu Tudor, rostite cu o greutate de plumb în adunare, cuvinte care, dacă nu pecetluiesc definitiv soarta *Gîndirii*, arată totuși la ce compromisuri trebuiește să recurgă direcția revistei, spre a menține o coeziune care amenință să se destrame.

„Dacă aceasta e, într-adevăr, pozițiunea Dumneavoastră, se zice că ar fi spus Sandu Tudor, atunci, între generațiunea Dumneavoastră și a mea e o prăpastie de netrecut. Groaza de o ortodoxie dogmatică și clară a lui Pamfil Șeicaru este explicabilă, căci, dacă ortodoxia ar fi, pentru el, o realitate, multe din cele ce sînt ar trebui să fie altfel decît cum sînt."

Nu știu cît am redat de textual vorbele lui Sandu Tudor. În orice caz, sensul declarațiunei sale e cum nu se poate mai clar. Ea vine să lămurească și, în oarecare măsură, să conteste sensul cu care ne-am deprins de la o vreme, al termenului „gîndirist", pentru mulți sinonim cu „filo-ortodoxie culturală".

Ar fi o mare nedreptate dacă am tăgădui că în coloanele *Gîndirii* și-au găsit expresiune și-adăpost valorile culturale de care vorbea Nae Ionescu. Nu mai puțin rămîne faptul că, la o reuniune de aniversare, unul din întemeietorii revistei poate face

o astfel de declarațiune de principii, fără ca actualul ei director s-o conteste. Și acest fapt arată că valorile puse de Nae Ionescu înainte nu pot fi dătătoare de seamă pentru întreaga grupare a revistei — ci, cel mult pentru un fragment al ei.

Această problemă ne propunem să o strîngem mai de aproape.

Ne pare rău că sîntem siliți să contrazicem aici pe profesorul Nae Ionescu. Dar dacă acesta este adevărul, și dacă cele patru caractere puse înainte nu se potrivesc *Gîndirii* ca întreg — rămîne deschisă întrebarea: ce poziție exactă ocupă *Gîndirea* în cultura românească și cum se definește ea față de ortodoxie?

Într-un articol scris acum vreo patru ani, și publicat într-o revistă de cenaclu, intitulat *Revizuirea de conștiință. Cuvinte pentru o generație*, căutînd să desprind care ar fi direcțiunile spirituale față de care are a se defini generațiunea mea, după ce analizam cascada cadențată a curentelor culturale românești de la „Junimea" pînă în anul marelui război, scriam despre generația *Gîndirii*:

„Culturalicește, sîntem a doua generație de după război. (...) Între 1916 și noi mai e o generație. O generație afirmată, altoită, roditoare în chip hotărît în cultură: generația ieșită din universități în primii ani după război. Cei cărora li s-a explicat războiul și care l-au îndurat, fără să-l facă sau l-au făcut numai în parte.

E generația lui Lucian Blaga. *Gîndirea* e curierul cultural al acestei generații care ne precede imediat. În coloanele ei am supt, cu aviditatea de cultură a celor 16 ani ai noștri, mierea culturii din Apus, pe care ne-o trăgea ca printr-un fagure. În lumina trăsăturilor de cerneală ale lui Demian[3], am început a iubi în cultură ce-i al nostru. Unii dintre noi au și scris acolo. Dar glasul lor a fost oarecum un glas străin. Uneori am găsit chiar sub pana celor mai în vîrstă decît noi probleme care interesau direct generațiunea noastră (...). Curioasă generație, căreia îi datorim multe, față de care avem să dăm seamă de multe..., dar și rezerve de făcut" (în *Buletinul Asociației Creștine Studențești din București*, anul V, nr. 2[4]).

Nicicînd, mai mult decît acum, după ce cuvintele lui Sandu Tudor au căzut grele, aceste rînduri nu capătă un înțeles mai clar, mai definitoriu.

Ele lămuresc precis două idei, și anume:

1) că „generația *Gîndirii*" și „generațiunea noastră" constituiesc, de fapt, două momente culturale diferite, două generațiuni culturale, avînd fiecare maeștrii ei deosebiți și problematica ei diferită, izvorîtă din împrejurările deosebite care au prezidat la formațiunea ei;

2) că între un fragment din „generația *Gîndirii*", vorbesc de Nae Ionescu, de Nichifor Crainic, așa cum am vorbit ieri de Nenițescu, sau de răposatul pictor Sabin Popp, sau de alții, și un fragment din „generațiunea noastră", vorbesc de un Stelian Mateescu, de un Paul Sterian, de un Sandu Tudor, există afinități spirituale și, în multe privințe, unitate de păreri și atitudini, dar:

a) această unitate nu acoperă pozițiunea spirituală a *Gîndirii*, despre care cel mult se poate spune că „simpatizează", sau „cochetează" cu această atitudine, care este — ce e drept — dragă unora dintre colaboratori, recte, actualului director, fără ca totuși acest drag să-l împingă la o ruptură de „ceilalți";

b) această unitate de soluții culturale nu exclude deosebiri adînci de mentalitate, de mod de înțelegere a împrejurărilor, sau de mod de punere și, în special, de trăire a problemelor, precum și de responsabilitate personală în fața acestora, într-un cuvînt, de „spiritualitate", deosebiri destul de adînci spre a nu justifica în nici un caz confuziunea.

Aceste lucruri, nădăjduim să le adîncim mai mult, în viitor.

II. *TERMENII UNEI DEZBATERI*

Am arătat într-un articol precedent concluziile care se impun din examenul atent al situației culturale a grupului adunat în jurul revistei *Gîndirea*, cu prilejul împlinirii primului deceniu de la apariție.

Spuneam anume:

1) că „generația gîndiriștilor" — vorbesc, bineînțeles, de generația întemeietorilor ei — nu trebuiește confundată cu așa-numita „noua generație", asupra căreia s-a scris atît de mult începînd de prin 1926;

2) că poziția culturală a *Gîndirii* nu acoperă, de la apariția ei, tendințele unei renașteri ortodoxe;

3) că întîlnirea în coloanele acestei reviste a unor manifestări culturale cu caracter ortodox, provenite de la reprezentanții ambelor generații de care s-a vorbit mai sus, nu constituie nici trăsătura caracteristică, nici nota dominantă a acestei reviste în tot timpul primului său deceniu; ci mai mult un efort de adaptare a ei la o serie de împrejurări petrecute în afară, pe care le-a înregistrat, fără să le regizeze;

4) că între elementele care reprezintă pozițiunea ortodoxă în fiecare din cele două generații există deosebiri importante de structură intelectuală, de problematică sau de trăire interioară, suficient de importante ca să justifice existența unor subgrupări, unele mai labile, altele mai intransigente.

Am făgăduit cu acel prilej, dată fiind însemnătatea împrejurării și a semnificațiilor acordate acestei aniversări în lumea culturală, să cercetez mai de aproape locul adevărat al revistei *Gîndirea* în mișcarea ideilor din România, precum și problemele ce se pun în legătură cu ea.

Dezvoltarea acestor idei cerea neapărat să deosebim două noțiuni cu totul distincte, care se confundă regulat, de cîte ori se discută această chestiune, și anume: ideea de *generație* și ideea de *poziție spirituală*.

Aceste două noțiuni s-au împletit în cursul discuțiunilor purtate în publicistica românească în mod atît de inextricabil, încît pretenția de a le distinge ar putea părea temerară, dacă bunul-simț n-ar veni s-o îndreptățească de la sine. Confuzia s-a stîrnit din constatarea pe care au făcut-o unii că „toată generația nouă se află pe o aceeași poziție spirituală" (Eliade). În acest sens, s-a spus, de pildă, că „misticismul ar fi caracteristica noii generații" (Comarnescu); și firește că imediat s-a desemnat o reacție a tutulor celor care nu se simțeau „mistici" împotriva acestei caracterizări, pe care o socoteau „nepotrivită" (Cioculescu, G. Ștefan, P. Constantinescu).

Dimpotrivă, acei care mărturiseau credința ortodoxă au găsit „misticismul" prea vag, prea nebulos, pentru caracterizarea propriei lor poziții (subsemnatul, S[andu] Tudor, P. Sterian). S-a pronunțat, dacă nu mă-nșel, din acest lagăr, chiar cuvîntul *Schwärmerei*[5], pentru acest misticism incolor și anost (N[ae]

Ionescu). Unii s-au grăbit să respingă pe acei ce refuzau să se recunoască mistici, dincolo de generațiunea nouă, socotindu-i ca reprezentanți întîrziați ai „vechii" generații. Singura dificultate a acestei explicații era faptul că acești recalcitranți nu se prea deosebeau, ca vîrstă, de promotorii noii generații. Din partea lor, reprezentanții poziției raționaliste au tăgăduit misticismului caracterul de notă dominantă a orientării noii generații, calificîndu-l succesiv drept „snobism" (Petrovici, Ralea) sau drept „nevroză" (Rădulescu-Motru).

Că-n zarea culturală românească se desemna un curent mistic era o realitate ce nu se putea tăgădui de către nimeni. Că rosturile acestui misticism erau legate de pătrunderea în cultură a celor mai mici de treizeci și cinci de ani, de asemeni. Acolo unde ițele se încurcau, era faptul delimitării temporale a celor atinși de contagiune, pentru că, după cum am arătat mai sus, o parte dintre aceiași tineri nu voiau să se mărturisească „mistici" și totuși nu li se putea tăgădui că fac parte din același grup de vîrstă. S-au încercat, atunci, mai multe teorii asupra grupului de vîrstă, arătîndu-se că nu vîrsta propriu-zis contează, ci „momentul cultural" al apariției operelor caracteristice (Eliade, Camil Petrescu). Discuția aluneca astfel, pe nesimțite, din planul *psihologic* către planul *cultural*.

Apoi, rămînea un alt fapt neexplicat. Tinerii aceștia incomozi păreau, chiar atunci cînd se situau pe pozițiuni deosebite, a vorbi oarecum aceeași limbă, a încercui aceleași experiențe, a se situa în raport cu aceleași axe [?][6] (pozitiv sau negativ), dar, pe scurt, erau pradă a acelorași neliniști, aceleiași *problematici* care îi făcea să se-nțeleagă între dînșii, chiar cînd se împotriveau.

Adică, nu li se putea tăgădui caracterul de „generație comună", deși subzistau diferențe importante de atitudini.

Nae Ionescu a tras cel dintîi consecințele acestui fapt și, într-o conferință la Fundațiunea „Carol" asupra „Noii generații"[7], a deosebit ce e al timpului de ceea ce-i al veșniciei, precizînd pentru întîia oară cei doi termeni neomogeni: „generația" și „poziția spirituală"; prima, [ca] realizare temporală [și] spațială contingentă a unei comunități de conformație sufletească; a doua, ca identitate, acomodare necesară de orientare și adecvație în fața realității a unor resorturi sufletești identice[8].

Această deosebire, suficientă pentru integrarea faptelor de mai sus (cu o anumită aproximație) apare totuși insuficientă pentru înțelegerea lor deplină. Ea trebuie completată cu o nouă distincție a celui de-al doilea termen, deosebind aceea ce reprezintă în poziția spirituală teren de spiritualitate în mod [?][9] absolut: atitudinea spirituală, de aceea ce ține de spirit prin intermediul lumii semnelor: creațiunea culturală.

Înainte deci de a vedea mai amănunțit de ce „gîndirismul" nu se confundă nici cu „noua generație" și nici cu „ortodoxia", să căutăm — urmînd faimosului dicton fiziocratic — „să ne definim termenii" necesari deplinei înțelegeri.

Definirea unor concepte stabile de referință în realitatea atît de labilă și de complexă a vieții social-spirituale, a vieții veșnic mișcătoare, nu este tocmai ușoară. Mai lesne de înțeles ne apare deci *descrierea* lucrurilor de care avem să ne ocupăm, cu condiția să fie *esențială*.

Esența acestei descrieri constă aci în arătarea diferitelor planuri pe care putem purta controversa: cel *metafizic*, al poziției spirituale absolute, relație determinată dintre ins și univers, cel *obiectiv-spiritual* și social al „operei" și al semnificației sale culturale, cel *psihologic și istoric* al împrejurărilor sau al momentului de cristalizare a unei structuri sufletești, pe cale de maturizare. Atitudine spirituală, poziție culturală, generație istoric-psihologică, aceștia sînt termenii al căror înțeles trebuie lămurit în trăsăturile lor fundamentale și în relațiile lor reciproce.

ÎNTRE GENERAȚII

Lămuriri mai vechi la o polemică mai nouă

Rîndurile de mai jos erau menite să apară în toamna anului 1928, provocate de un articol al profesorului Nae Ionescu[1], îndreptate împotriva *Manifestului „Crinul Alb“* publicat în *Gîndirea* din septembrie a aceluiași an[2].

Lucruri vechi, prin urmare, dar nu moarte.

Împrejurările m-au făcut să reiau în ultima vreme încercarea de a lămuri situația generației pe care o reprezint și a poziției ei spirituale în istoria ideilor românești.

Rândurile scrise atunci lămuresc și completează, față de d-l Nae Ionescu și [față] de *Cuvîntul* o atitudine pe care am lămurit-o recent față de d-l Crainic și *Gîndirea*[3]. Cu toate că împrejurările din cursul acestor doi ani m-au adus mai aproape de cel dintîi decît de cel din urmă, rîndurile de mai jos își păstrează toată valoarea lor, nealterată, apropierea pozițiilor spirituale neschimbînd întru nimic raporturile dintre generații, de care se ocupă îndeosebi aceste rînduri.

Ele constituiesc, de fapt, o continuare a *Cuvintelor pentru o generație*[4], publicate acum cîțiva ani în același *Buletin* ... Luate împreună cu acestea și cu articolele intitulate: „Gîndirism și ortodoxie“ și „Filozofie științifică, Universitate și ortodoxie“[5], publicate în *Cuvîntul*, cu răspunsul la ancheta *Tiparniței literare* asupra *Noii spiritualități*[6] constituie un ansamblu de „revizuiri“ îndreptate atît 1) față de generația bătrînilor noștri dascăli universitari, aflați pe alte poziții spirituale, cît și 2) față de „generația sacrificată“ sau „generația « Gîndirii »“, cu care ne aflăm pe aceeași poziție, dar cu o problematică deosebită.

Aceste revizuiri au menirea să situeze tendințele spirituale ale fragmentului de generație care a înființat Asociația ...[7] și *Buletinul*...[8] atît față de Universitate, cît și față de *Cuvîntul* și *Gîndirea*.

București, în 18 februarie 1931[9]

În *Cuvîntul* din 11 octombrie 1928, profesorul Nae Ionescu reia problema conflictului dintre generații cu prilejul apariției *Manifestului „Crinului Alb“* în recentul număr al *Gîndirii*. Asupra acestui manifest s-a scris pînă acum destul de mult, ca și asupra celuilalt manifest, publicat acum cîtăva vreme — vorbesc de *Itinerarul spiritual* al lui Mircea Eliade[10].

Erau, desigur, multe de spus cu aceste prilejuri. *Manifestul*... precipită probabil lucruri care sînt în aer, de vreme ce atîția se simt atinși și obligați să intervie.

D-l Nae Ionescu, analizînd *Manifestul*... și răsunetul pe care l-a avut publicarea lui, socotește necesară o punere la punct și o răfuială între ceea ce se numește „generația sa“ și „generația cea nouă“, adică a autorilor *Manifestului „Crinul Alb“* și a noastră. Domnia-sa face chiar precizări: generația sa e a celor ce au astăzi între 35 și 45 de ani; a noastră e a celor ce împlinesc între 20 și 28. Ceilalți sînt „bătrînii“.

Am atins altă dată problema acestei generații așa cum ni se înfățișează nouă (vezi: „Revizuirea de conștiință. Cuvinte pentru o generație“, în *Buletinul Asociației Creștine Studențești din București*, numărul din martie 1928, an V, nr. 2).

Am arătat atunci de ce credem că generația cea nouă este a celor care s-au aflat în timpul războiului cu studiile în jurul clasei a IV-a secundare și ce împrejurări au determinat schimbarea de structură spirituală a acestei generații. Clasificarea d-lui Nae Ionescu nu ne dă vreun motiv nou ca să despărțim generațiile altfel decît am făcut-o: 1) cei care au făcut războiul fiind deja intrați în Universitate; 2) de altă parte, cei care au îndurat rigorile morale fiind încă în liceu; 3) în sfîrșit, cei care nu i-au îndurat rigorile decît cu trupul — generația ce vine după noi.

Alături, bineînțeles, „bătrînii“ cu studiile terminate și cu „situații cîștigate“.

*

Generațiile psihologice cuprind, deci: 1) pe cei ce au sub 22 de ani; 2) pe cei ce au între 22 și 28 inclusiv, și [3)] pe cei ce au

peste 28. Acestea în principiu, pentru că „trecerile" între generațiuni nu sînt excluse.

Iată însă că discuțiile din ultima vreme vin să precizeze două lucruri:

1) că nu *toată* generația cea nouă e pe aceeași *poziție* spirituală ([vezi:] Paul Sterian, „Noua generație", în *Curentul* din [iulie] 1928[11], și George Ștefan, „Asupra misticismului noii generații", în *Viața românească* din octombrie 1928[12]);

2) că pe poziția spirituală ce tinde spre ortodoxie, pînă azi exclusiv revendicată de generația cea tînără, această generație nu se află singură, ci împreună cu rămășițele unei alte generații, mai în vîrstă, „generația gîndiristă" ([vezi:] Nichifor Crainic, „Spiritualitate", în numărul din septembrie 1928 al *Gîndirii*[13]), sau „generația de sacrificiu" ([vezi:] Nae Ionescu, în *Cuvîntul* din 11 octombrie 1928, „Între generații"[14]).

Lucrul este firesc să se întîmple, căci una este o generație și alta e o poziție spirituală.

CONFESIONALISM ȘI INTERCONFESIONALISM ÎN VIAȚA FEDERAȚIEI ASOCIAȚIILOR CREȘTINE STUDENȚEȘTI DIN ROMÂNIA

Cele ce-mi scriu aseceriștii[1] despre entuziasmul confesional al majorității bucureștenilor, ca și despre rezistențele pe care această idee le întîmpină în alte grupări, intervenția unor personalități din afară în discuție îmi arată că spiritele sînt destul de coapte pentru înțelegerea problemei.

Mă călăuzesc, în cele de mai jos, de îndoitul interes:

1) al sporului sufletesc al aseceriștilor în parte,

2) al rostului și menirii activității Asecereului ca grup.

Încep.

Problema naturii legăturilor confesionale ale aseceriștilor nu e nouă.

Cercetătorul atent al tuturor manifestărilor Asociației, de la înființarea ei, ar putea, răscolind arhivele Asociației, da de capătul firului preocupărilor confesionale în A. S. C. R. încă din vremea în care federația nu era încă întemeiată.

În primăvara anului 1923, anteproiectele actului constitutiv și statutele federației marcau, asupra spiritului întemeietorilor Asecereului din 1921 (preocupați mai ales de aspectul social al creștinismului), o orientare către probleme mai adînci spirituale, între care problema confesională nu putea lipsi.

Ca unul care am fost cu deosebire amestecat în redactarea și modificările succesive ale acestor anteproiecte — modificări ce se pot lesne regăsi în arhivă —, îmi pot da bine seama de sensul și intensitatea tendinței în acest moment.

Și nu șovăiesc s-o calific „sporadică", deși — ca reprezentant al ei — am reușit să introduc pînă la sfîrșit, în statutele votate la Rîmnicul Vîlcii, în 1923, paragraful care precizează că, „pentru adîncirea experienței religioase și pentru participarea Ase-

cereului la toate valorile spirituale adunate în biserică", Asecereul, Federaţia mai bine-zis, departe de a se dezinteresa de confesiune, deşi nu putea *impune* o confesiune — „e dornică să vadă pe membrii săi cît mai aproape de biserica de care ţin".

Ar fi interesant de dezgropat discuţiile care au pregătit adoptarea acestui text, care azi face lege în F. A. S. C. R. — atît în adunarea naţională a F. A. S. C. R. din România, cît şi în şedinţele preliminare şi în corespondenţa urmată între d-rele Elined Prys[2], Anina Rădulescu-Pogoneanu[3] şi d-nii Sergiu Condrea[4], Manoilescu[5], Paul Sterian[6] şi subsemnatul.

Amintirea acestora, ca şi scrisorile ce posed sau am depus la arhiva A. C. S. B-ului[7], arată limpede două lucruri (oarecum potrivnice):

1) grija aseceriştilor de a nu fi îndepărtaţi de către Asociaţie de biserica de care ţin[8];

2) grija aseceriştilor de a nu înfeoda mişcarea creştină oricărei alte organizări temporale sau spirituale existente, atît pentru a păstra libertatea necesară spre a „pune probleme religioase şi morale" *tuturor* studenţilor români, cît şi pentru a menţine în discuţii „desăvîrşita libertate şi respect al oricărei opinii", lăsînd indivizilor *grija* propriei lor afilieri la cutare sau cutare tendinţe.

În fine, pentru a putea apropia Asociaţiei grupările I. K. E. din Cluj*.

Şi, cei ce au luat parte la discuţiile amintite îşi pot aduce aminte de grija inspirată de indicaţiile asupra tendinţelor protestante ale Federaţiei Franceze, inserate în *Semeur*-urile[9] din 1923 şi cererea noastră de a insera un text similar în favoarea ortodoxiei în *Constituţia F.A.S.C.R.* (vezi: propunerea Vulcănescu, la Rîmnicul Vîlcii, şi corespondenţa cu Elined Prys), ca şi condiţiile în care, renunţînd la acest text, am ajuns la formularea principiului actual, şi discuţiile asupra cuvîntului *biserică* sau *biserici* din conţinutul articolului 1 al *Constituţiei*...

Poziţia adoptată în *Constituţia*... de la Rîmnic însemnează, în substanţă, afirmarea următoarelor deziderate:

1) afirmarea voinţei de a nu rămîne în superficialitatea nonconfesionalismului;

* E aci un puternic sentiment şi o conştiinţă vie a *specificităţii* misiunii Asecereului în societatea românească.

2) conştiinţa că tradiţia bisericii reprezintă izvorul — de care nu ne putem lipsi — al chezăşiei că experienţa noastră nu e vînt. (Vezi şi: dibuiri asupra poziţiei în care tradiţia intră în lume, ca izvor de revelaţie faţă de *Scriptură*, deşi nu încă destul de limpede formulată. Dar compară cu condiţiile altor grupuri străine şi vei vedea diferenţa.);

3) afirmarea însăşi a *realităţii mentalităţii vremii noastre, peste care nu se poate trece cu o negaţie pură şi simplă.*

De aceea, libertatea în procedee, mai apropiată de ale studenţilor ca de ale Bisericii;

4) aşezarea Asociaţiei ca o punte între Biserică şi şcoala înaltă, ca un fel de mediu de difuziune şi endosmoză al studenţimii spre biserică, deosebită şi de una, şi de alta, aşezată *în* studenţime, dar orientată *spre* Biserică.

(Federaţia nu putea fi „o biserică". Ea avea să fie ortodoxă, compusă fiind — întrucît majoritatea ar fi fost ortodoxă — din ortodocşi. Acesta e un argument faimos invocat în vremea aceea.);

5) ataşarea indivizilor de confesiune rămînea totuşi o chestie de convingere personală;

6) dorinţa de colaborare spirituală, pe baze federative şi fără a şterge diferenţele, de fapt, cu tineretul minoritar ardelenesc şi cu începătorii în ale creştinismului.

Ştiu bine că toate aceste afirmaţii nu sînt sustrase criticii. Afirm însă că formularea lor era *momentul spiritual maxim* pe care-l putea naşte reunirea *sincerităţii cu bunăvoinţa celor ce le-au alcătuit.*

Principiul formulat în *Constituţie*... reprezintă însă, repet, grija cîtorva aseceristi, puţini, de viitorul spiritual al Asociaţiei. Mulţimea membrilor era cu totul indiferentă problemei confesionale şi cea mai bună dovadă o avem în faptul că propunerea mea, de a introduce un text similar în statutele *Asociaţiei Bucureştene*, în februarie 1924, a fost respinsă cu o mare majoritate, înlocuindu-se cu explicaţiile actuale din *Statut*..., aflate în contraproiectul lui Sergiu Condrea, pe care eu le găseam insuficiente (mai ales motivarea „socială" a nevoiei de biserică) şi nu destul de clare.

Fac această cam seacă punere la punct pentru a feri pe cei care cred că problema e nouă, de superficialitatea unei soluţiuni pripite şi pentru a evoca puţin amintirea unor vremi în care, pe

dibuite și *adesea fără lumină*, Asecereul își croia drumul în care „cei noi" aveau să treacă mai tîrziu.

Care sînt, acum, împrejurările care fac ca problema confesională să fie pusă majorității asecerîștilor bucureșteni, cu o acuitate care, dacă, socotesc eu, nu va face să se spargă cadrele vechii *Constituții F. A. S. C. R.-iste*, întrucît aceasta o prevede și o cuprinde, va duce însă la îndeplinirea a ceea ce în ochii celor din 1923 nu era decît un deziderat!

Încep.

1) Răsunetul pe care l-a avut în opinia publică românească* problema Uniunii Bisericilor. (A fost semnalul care a trezit, în mintea cîtorva asecerîști, conștiința problemei.) De unde:

2) preocuparea cîtorva asecerîști de *adîncire în sens ortodox a experienței religioase proprii.* (Întîi, *cunoaștere* a ceea ce este Ortodoxia și apoi verificare.) În acest sens, de netăgăduit ajutor au fost:

3) cursurile de filozofie a religiei** făcute de d-l Nae Ionescu la facultate, în anii 1923–1924 și 1924–1925[11].

Ele se dezvoltau odată cu:

4) tendința de a reda ortodoxiei un rol spiritual față de cultura românească. (Articolul lui N. Crainic „Politică și ortodoxie", în *Gîndirea*[13]; de asemenea, „Individualismul englez" al d-lui Nae Ionescu, tot acolo[14] etc.)

Polemica în jurul „cazului de la « Cuibul cu barză »"[15] și mai ales situarea culturii noastre între Răsărit și Apus au fost imboldurile care au silit tinerimea să cugete la ortodoxie. (Ca tradiție culturală românească.) Izvoare găsisem numai pe d-l Rădulescu-Motru: *Cultura română și politicianismul****[16];

5) sentimentul valorilor specifice, pe care asecerîștii le descopereau în tradițiile populare în campamentele de țară, al descoperirii religiozității ortodoxe în congresele de la mînăstiri și ca o reacție față de contactul cu străinii în congresele internaționale;

6) adîncirea experienței religioase a fiecăruia. (Faptul de viață scotea oamenii din Asecere și acolo, în mijlocul altor oameni — armate pentru mine —, unii asecerîști ajungeau să transcendeze, adică, să treacă peste ideea de Asecereu — îngustă și provizorie —, pentru aceea de Biserică a lui Hristos, comuniune spirituală în trupul mistic al lui Hristos.)

(Aci, departe de Asecere, am simțit iar nevoia împărtășaniei, de pildă.)

Strîns legat de asta șade:

7) venirea în contact cu literatura religioasă catolică mai întîi și apoi pe bucățele, ortodoxă: Paul Claudel, Soloviov etc.; *Acatistul Bunei-Vestiri* etc.;

8) în fine, ceea ce a fost adevăratul „fulger", care a prins duhurile în dorul de *ortodoxie*, a fost întîlnirea cu Asociația Rușilor la Băile Herculane.

Adîncirea experienței lor spirituale a înfiorat pe unii, dar a cucerit pe cei mai mulți. De aceea am socotit, anul trecut, timpul venit pentru un cerc de *Introducere* (modestă și poate tulbure) *întru Ortodoxie.*

De aceea, anul ăsta Asecereul a luat să studieze *Piatra din Capul Unghiului.*

Ar fi nespus de interesant de dezvoltat contribuția fiecăreia din împrejurările de mai sus la formarea tendinței de care vorbim. Fiecare vechi asecerist are amintiri despre unele sau altele din împrejurările amintite, care ar putea fi cu folos date în vileag.

Dacă nu o fac acum, în ceea ce mă privește, este, mai întîi, din pricina lipsei de loc, cît mai ales, din pricina scopului pe care-l urmăresc aceste rînduri, care nu e de a aduce o simplă mărturisire personală, ci o expunere de fapte valabile pentru mai mulți, adică o mărturisire utilă îndeobște.

În timp ce F. A. S. C. R. se îndrepta în această direcție și prin formarea secretarilor români antrena, pe cît îi era cu putință, în aceeași direcție grupurile din A. C. F.[17] și A. C. T.[18], în centrul activității spirituale a cărora își așeza *propria* activitate, deși refuzase cu aceste asociații ierarhia oricăror legături organice, toc-

* Vezi articolul semnat: „Un ortodox" din *Ideea Europeană*, 1923–1924[10].

** D-l Nae Ionescu a polemizat continuu cu noi. Vezi și: un articol în *Ideea Europeană*, 1924 sau 1925, semnat Mihail Tonca, contra noastră[12].

*** Mai tîrziu, Soloviov, *La Russie et l'Eglise Universelle*, catolicizante, dar care era o reacție salutară contra protestantismului amenințător.

mai din teama alienării libertății sale de gînd și acțiune, care o ducea pe drumul croit, cum am arătat mai sus.

În acest timp, zic, ideea își făcea drum în opinia publică. Studențimea, antrenată în marea ei majoritate în mișcarea antisemită[19], avea să formeze cea dintîi reacțiune.

Deși Asociația a șovăit mult timp între dezaprobarea acestei mișcări (vezi: un prim *comunicat* împotriva violențelor semnat de mine[20] — secretar pe atunci — și aderarea, măcar, la scopurile ei de ridicare economică a studențimii băștinașe). (Vezi: *Program studențesc de organizare universitară*[21], făcut la Seminarul d-lui Gusti de *aseceriști* mai *ales* și ale cărui deziderate O. D. A. S.-ul[22] încearcă și azi să le realizeze. Vezi replica mea față de Elined Prys, cînd dînsa ne-a cerut desolidarizarea formală, nu numai de violență, ci și de mișcarea studențească. Am răspuns toți: „*Non possumus*“[23]. Se poate spune că mulți membri au simpatizat cu dînsa.)

Cadrul politic care-i absorbea activitatea oferea însă Asecereului un cerc prea strîns și prea depărtat de sfera preocupărilor lui spirituale, pentru ca Asecereul să fie influențat prea adînc de ideile acestora.

Totuși, atitudinea noastră față de *mișcare* exista și ea sta în întrebarea pur spirituală: faptul de a face parte din studențimea românească nu ne *impune* să împărțim cu ea chiar și o *solidaritate de păcat*, pe care noi nu îl voiam? Ne întrebam, anume, dacă o reprobare a unor *„frați“*, chiar rătăciți, nu este rolul unor „coade de topor“ ce nu voiam să fim. Și astfel s-a făcut că Asecereul a luat altă atitudine decît *opunerea*. Anume?

Atunci A. C. S. B.-ul a recurs din nou la principiul acordării libertății de acțiune membrilor săi, atitudinea politică ieșindu-i din sfera atribuțiilor specifice, convinsă însă că, orice idee ar reprezenta, membrii ei vor rămîne solidari spiritului Federației.

Pentru mulți, soluția asta a fost socotită ca o neputință și ca o *înfrîngere*. Se poate.

Împrejurările au arătat însă că nu era o greșeală.

E interesant de reținut ideea aceasta: „Mergem împreună cît putem, unde nu mai putem merge, departe de a ne dezinteresa de problemă, lăsînd pe fiecare să creadă ce vrea, formăm un grup — singurul poate — unde cei de păreri deosebite se pot întîlni și cunoaște în punctele lor deosebite[24]. Așa, la noi, problema se discută de 10 ori pe zi, între oameni cu idei cu totul deosebite, căci ea formează un fel de teritoriu al oricărui grup federativ.

O voi relua și adînci mai la vale, răspunzînd cîtorva obiecțiuni prealabile.

Lăsînd la o parte rezistența cea mare a indiferenței celor mai mulți studenți față de problemele religioase, lăsînd la o parte și acele nenumărate rezistențe, a căror înfrîngere constituie activitatea specifică și distinctă a Asecereului ca grup, cele pe care le numim, de obicei, impropriu, „piedică în calea credinței“, intelectuale și morale, dar pe care le-am putea numi piedici în calea dezvoltării spirituale, despre care se vorbește totdeauna și nu-i locul să stărui aici.

Mă voi ocupa de piedicile exterioare numai, născute din *frecarea* Asecereului cu mediul înconjurător.

O ostilitate surdă din partea unui anumit grup al opiniei publice se crea în jurul A.C.S.B.-ului.

„Băieți cu minte, adventiști, jidoviți“, „societăți creștine sub patronaj american“, „amară și stearpă osteneală spirituală“ — scriau colegi curioși și profesori care nu avuseseră curiozitatea să se informeze de-aproape.

(Vezi, pentru asta, în *Ideea Europeană*: „Pentru apărarea ortodoxiei“[25] și scurta polemică ce a urmat, semnată de „Un ortodox“; articolele semnate Nicolae Ivașcu[26] și Mihail Tonca[27], tot acolo, care spune că e o „adevărată jale să vezi scremetele din discuțiile de la Asecere“; și, în sfîrșit, articolul d-lui G. G. Antonescu din *Revista generală a învățămîntului*[28], unde un oficial ridică mănușa contra Y. M. C. A.-i[29] și Asecereului, în scris, sub semnătură proprie.)

D-lui Antonescu puține îi voi răspunde. (I-a răspuns d-l Nae Ionescu — și pentru noi — în *Cuvîntul*, altădată[30].)

Notez numai curiozitatea că un apărător al „Idealului pedagogic al lui Goethe“[31] ne cheamă la ordine în numele *ortodoxiei*, ceea ce este cel puțin bizar — măcar în aparență. Aș replica doar că, *de cîte ori* — noi, cei cîțiva — încercam să punem o problemă ortodoxă Asecereului, ne loveam de rezistența împrumutată de elevii domniei-sale Idealului panteist al autorului citat de domnia-sa.

Dar d-l Nae Ionescu, în articolul citat, a arătat destul de bine vina școlii.

Apoi, în seminarul aceluiași profesor, unde subsemnatul a făcut o lucrare despre educația religioasă, împreună cu prietenul Paul Sterian[32] (la o lucrare a pr. Marin Ionescu[33]), am spus răspicat aceasta: educația interconfesională pe bază de morală creștină (cum dorea, mi se pare, d-l Antonescu) nu e suficientă decît pentru cursul inferior (cel mult).

Și relevam o propunere ca biserica să dea mai departe această educație fiilor ei — ceea ce, de cînd cu separarea ei de școală, nu se face și ceea ce școala, în spiritul ei actual, școala de stat, nu poate face fără primejdia mare a confuziei așezării religioase cu așezarea socială.

Se zice:

E, deci, cu atît mai curioasă critica, cu cît profesorul cunoștea „oamenii" și ideile lor, ca trecuți prin mîinile domniei-sale.

Trebuie însă să fie altceva.

Noi, care știm cu cîtă trudă și osteneală am reușit să ne alcătuim micul bagaj de cunoștințe asupra ortodoxiei noastre — atunci cînd, pentru a obține o informație sau un text patristic, trebuie să te căciulești șase luni pe la cei ce au menirea să le pună la dispoziția celor ce vor să afle —, nu înțelegeam ca cei ce nu ne-au făcut această educație să ne tragă pe noi la răspundere pentru vina lor.

Și atunci, articolul amintit — repet, judec din afară, căci îl cunosc indirect, din citațiile d-lui N. Ionescu din *Cuvîntul* — îmi dovedește, sau

1) că autorul nu are căderea să ne-o reproșeze în numele ortodoxiei, sau

2) în numele ortodoxiei poate vorbi oricare „chinez" (iertați-mi termenul).

Bănuiam însă altceva, și aici *protestam*. Bănuiam critica izvorîtă dintr-un motiv ideologic mai adînc și mai la modă (ce ți-e și cu moda asta!).

Asecereul e un punct pe unde biserica poate influența tineretul, și încă tineretul cult, în afară de controlul statului. Și aci apărătorul culturii oficiale protestează.

Aci trebuie să ne oprim să adîncim, căci, în dosul d-lui Antonescu, găsim altă poziție — confesionalistă —, pe care, hotărît, nu o primim: ***aceea a religiei ca „anexă"*** a ordinei sociale (N. Iorga), astfel: „Sîntem creștini, nu fiindcă credem în Dumnezeu, ci pentru că creștinismul este folositor neamului nostru". Dar, această temă — altă dată.

Găsesc pentru ea o frumoasă analiză în prefața lui Claudel și în primul sau al doilea studiu din cartea postumă a lui Rivière *À la trace de Dieu*.

Așa că, nu continui aci respingerea acestei poziții, ci prefer să dau, pînă la noi circumstanțe, cuvîntul acestui mult mai strălucit luminător.

CONFERINȚA SUD-ESTULUI EUROPEAN

Austria, 30 aprilie–6 mai 1927

Conferințele anuale ale *leader*-ilor federali din țările Sud-Estului European au avut totdeauna o trăsătură deosebită în viața Federației noastre Universale.

În adevăr, mai mult decît în orice altă adunare federativă internațională, amestecul raselor, naționalităților și confesiunilor aduce aci o confruntare de mentalități diferite. Căci Sud-Estul European este așezat în chip cu totul deosebit în centrul acelei tensiuni spirituale dintre Orient și Occident, care formează poate țesătura permanentă a oricărei dezbateri spirituale a omenirii. De aceea, nu trebuie să ne mirăm cînd găsim în aceste reuniuni un spirit de unitate de o calitate destul de deosebită de cea care s-ar putea găsi aiurea.

Dacă anul trecut conferința a avut ca urmare — după spusele profesorului Frank — vădirea unității fundamentale a aspirațiilor spirituale ale lumilor ortodoxiei și protestante — anul acesta a fost pentru prima oară — și sperăm să vedem aci o chezășie că nu va fi pentru ultima oară — cînd un mare număr de catolici (mai mult de o treime din participanți), în frunte cu călăuzele lor spirituale, au luat parte la lucrările federației noastre, aducînd cu ei comoara bogățiilor lor spirituale.

Să ne închinăm memoriei fericitului sfînt Francisc din Assisi, sub semnul căruia a început această colaborare.

Este evident că, cu toată bunavoința, greutățile care rămîn sînt uriașe și a fost unul din meritele conferinței că nu a încercat să le ascundă — dar nu e mai puțin adevărat că federația a dat tutulor acestor strădanii binevoitoare un mediu în care să poată fi ascultate, ceea ce rămîne cel mai bun mijloc omenesc de a se înțelege.

Cele trei *conferințe* ale d-lor profesori Selle și Berdiaev și a monseniorului Schauerhofer au format centrul activității acestei conferințe.

Am frecventat multe asociații federative și multe conferințe, dar rareori mi s-a-ntîmplat să văd vorbitori atît de puternici adunați laolaltă pentru un același ciclu de studii. Deosebit de impresionantă a fost, mai întîi, admirabila unitate de gîndire, cu atît mai impresionantă cu cît emana de la personalități de formație și de mentalități cu totul diferite — apoi, progresiunea spirituală neîntreruptă, subliniată prin ordinea în care aceste conferințe s-au succedat.

Fiecare confesiune ne-a adus ceea ce avea mai bun în felul ei de a trăi creștinismul: protestantismul, în chip ferm, dovedind înalta sa cinste spirituală, ne-a pus problema intelectuală a creștinismului modern, întocmai pe care orice ortodox sau catolic ar fi putut să și-l însușească; ortodoxia a făcut o expunere a spiritualității creștine pe care se străduiește mereu s-o retrăiască de-a lungul veacurilor în nesecata ei bogăție; catolicismul ne-a arătat datoriile și sarcinile care ne așteaptă în fața faptelor (*en face des œuvres*). Credință, Dragoste, Nădejde s-au regăsit unite în aceste prețioase clipe.

Cu strălucitul studiu plin de viață și de autoritate al venerabilului și savantului nostru prieten austriac **dr. Selle**, despre *Iisus Hristos și inteligența modernă*, am descoperit minunile și prăpăstiile în care ne poate duce această puternică unealtă a gloriei lui Dumnzeu. El ne-a arătat rătăcirile la care această inteligență se expune cînd uită de adevăratul ei scop, care este Dumnezeu — Ființa prin excelență —, rătăciri care ajung să facă din om robul uneltei, prin confuzia dintre rațiune și inteligență — atît de scumpă timpurilor moderne. Ne-a atras luarea-aminte asupra limitelor acestei inteligențe și a sfîrșit printr-un apel adresat îndeosebi tineretului, arătînd urgența nevoii a ceea ce a numit „sfințirea inteligenței“, adică, „readucerea ei la adevăratul ei scop, care este Dumnezeu“ și la adevărata ei sarcină, aceea de a ne pregăti pentru calea Lui.

Studiul următor, al profesorului **Berdiaev**, despre *Spiritualitatea creștină*, avea să ne aducă în centrul subiectului la care conferința dinainte ne și pregătise. Analizînd cu măreață măiestrie conținutul a ceea ce s-ar putea numi „esența experien-

ței creștine", el a deosebit, mai întîi (și nu vom mai uita această deosebire în munca asociațiilor noastre), între „psihologie" și „spiritual". A prezentat „spiritualul" ca viață în comuniune cu realitățile veșnice și suprafirești, viață mistică prin esență, opunîndu-se vieții pur psihice, care nu izbutește niciodată să iasă din iminența lumii firești (naturale) și create. A analizat, apoi, cîteva tipuri de falsă spiritualitate, datorate îndeosebi confuziunii dintre cele două ordine de lucruri — cum este concepția spiritistă, care atribuie lumii de dincolo proprietățile lucrurilor materiale, sau în falsa mistică a romanticilor, a căror spiritualitate nu e decît o nostalgie a Divinului, fără contact real, însoțită chiar de acceptarea imposibilității acestui contact în care-i place să tînjească.

În sfîrșit, prof. Berdiaev a făcut deosebirea între spiritualitate creștină ca atare, care tinde la unirea concretă și mistică a omului cu Dumnezeu — unire în care omul nu-și pierde personalitatea, unindu-se cu Dumnezeu, ci o „transfigurează" în această realitate care îl depășește — și alte tipuri de spiritualitate care au toate aceasta în comun: fuziunea omului în infinitul cosmic și pierderea lui în neant (*son anéantissement* — nimicirea lui). A arătat, în chip deosebit de convingător, acest caracter concret al spiritualității creștine, în opoziție cu diferite tipuri abstracte de spiritualitate, ilustrînd aceste teze prin numeroase exemple din viața sfinților, precum și printr-o analiză adîncită a paradoxelor ce se nasc în domeniul gîndirii din această nevoie de unitate trăită pe care n-o poate cuprinde.

Ultimul din aceste trei studii, despre *Hristos și viața socială modernă*, a desprins consecințele practice ale celor două dintîi pe un teren deosebit de arid: politica. Cu ajutorul unei bogate ilustrări scoase din experiența proprie, monseniorul Schauerhofer ne-a arătat calea prin care trebuie să se împlinească în viața socială acea transfigurare și revărsare (*rayonnement* — influență, radiere) luminoasă a personalității creștine. Nu este calea programelor și a compromisurilor, ci aceea a puternicelor personalități creștine.

Analizînd cele două învățăminte pe care ni le dă viața sfîntului Francisc din Assisi, monseniorul ne-a arătat cît le nesocotește și le uită lumea modernă. Pierzînd „dragostea" și „sărăcia", „sarea pămîntului" își pierde gustul. Și cine le va înlocui? Cum să te miri că viața socială se depărtează de Hristos, cînd cei care cred în El nesocotesc, cei dintîi, învățăturile Lui pînă-ntr-atît, încît ajung să consimtă la exploatarea fraților lor pentru josnice cîștiguri de bani, făcînd toate nedreptățile?

A fost un tablou emoționant și totdeodată un apel stăruitor adresat tineretului inteligent de a nu se lăsa înghițit de valurile intereselor, ci de a privi în față răspunderile sale concrete în viața actuală a societății, care, lipsită de creștinism, se scufundă din ce în ce mai mult în pierzanie. Căci, „ce preț va avea să cîștigi lumea dacă-ți pierzi sufletul?", și tocmai acest suflet este amenințat cel dintîi. Acest apel s-a integrat celorlalte două, îndemnînd astfel creștinismul să-și accepte condițiile cele mai grele.

Cele două teze, pornite să se înfrunte în discuție, *teza moralistă* și *teza mistică*, s-au contopit de minune într-una singură, aceea a *integrității experienței creștine*. Prin aceasta, discuția dădu și alte roade. Ea fu totodată înălțătoare, armonioasă și adîncă.

În grupurile discuțiilor problemelor ecumenice, discuțiile fură mai grele și rezultatele mai puțin vădite. Dar s-au pus temelii puternice pentru o muncă ulterioară de adîncire a problemelor studiate.

Cu cumințenie, de la început s-a definit scopul acestor discuții, precizîndu-se limpede că acest scop nu era studiul chestiunii unirii bisericilor, care întrecea competența noastră, ci acela al muncii ecumenice a federației. Totuși, prima chestiune nu putea fi ocolită; de aceea, cu toate precauțiile, nu a putut fi evitată. Astfel, discuțiile avură în general două părți: una teoretică, în care dificultățile fură studiate în ele însele; alta practică, cu privire la sarcina Federației.

S-au studiat, mai întîi, încercările de unire făcute în diferite rînduri dintr-o parte și dintr-alta, apoi s-a studiat partea de răspundere ce revenea fiecăruia în această despărțire, apoi s-au atins condițiile particulare pe care le prezintă *unirea* pentru fiecare din confesiunile creștine.

Este aci, după părerea mea, o problemă care n-a fost încă destul de adîncită. Soluțiile propuse sînt departe de a rezolva toate dificultățile prezente. Sensul „diferențelor" va trebui cîndva să apară mai deslușit și cu totul în altă lumină, înainte de a putea desprinde adevăratul sens spiritual al ecumenicității creștine. Sînt, într-adevăr, mari deosebiri între catolici, ortodocși

și protestanți, deosebiri asupra cărora ar trebui meditat îndelung, în loc de a ne grăbi să trecem mai departe, aceste deosebiri fiind pline de consecințe practice nebănuite.

Un exemplu ar putea să ne fie dat de propunerea ce auzim, destul de des repetată, a unei uniri a bisericilor pe tărîmul pur practic, lăsînd la o parte orice chestiune de dogmă recunoscută ca nerezolvabilă. Făcînd această propunere, nu ne dăm seama în general că ea are o semnificație cu totul alta pentru fiecare confesiune. Într-adevăr, cuvîntul „dogmă" n-are aceeași semnificație, nici aceeași importanță pentru toți; prin urmare, cuvintele sînt și ele, în ciuda asemănării termenilor, cu totul altele.

Pentru protestanți, care nu văd aci decît încercări istorice ale gîndirii de a înțelege faptele de experiență creștină, un astfel de acord este cu putință, fără să strice spiritualitatea însăși; același acord nu ne este cu putință nouă, ortodocșilor, pentru care dogma nu e o simplă formulă intelectuală, ci un adevăr de trăire care ne-ar face să pierdem rădăcinile înseși ale credinței noastre, dacă ne-am despărți cîtuși de puțin de ea — or, atunci, acordul nu va avea nici o semnificație creștină.

Un pas mare înainte a fost făcut, în această direcție, de Federația noastră, așa cum s-a spus mai sus, prin care creația unui *teren* pe care (unde) vom putea încerca o înțelegere, cu toate deosebirile, și printr-aceasta să sperăm că ne vom putea *învoi* într-o zi.

Două alte fapte reies, după părerea mea, din această discuție teoretică: cel dintîi, e constatarea unanimă că ruperea actuală a creștinismului este un scandal în ochii tuturor; al doilea, este îngrijorarea tuturor ca nu cumva această rupere să ajungă pînă în sînul Bisericii nevăzute. Acestea nu sînt, de bună seamă, consolări, dar se vede în ele o chezășie pentru zile mai bune. Dificultăți rămîn, chiar în sînul acestei unanimități, datorită îndeosebi felului diferit de a înțelege raporturile dintre Biserica văzută și Biserica nevăzută — după fiecare confesiune; dar rămîne, totuși, mai presus de toate, o dorință de unire și o nădejde împărtășită de toți.

De aceea, în concluzie, puși totdeodată în fața acestei dorințe și a greutăților ei de împlinire, am văzut că numai Dumnezeu singur ține, la urma urmei, soluția problemei și că nu trebuie niciodată să pierdem nădejdea în El. Discuția a privit, atunci,

singura cale de urmat, care stă în putința omului în asemenea caz: rugăciunea, dar prin asta se ajungea la consecințe.

Din punct de vedere practic, cu toate că nu s-a luat nici o hotărîre, mai multe sugestii au fost reținute — sugestii care vor fi vrednice totuși de o cugetare adîncită înainte ca ele să poată fi înscrise pe programele de acțiune comună.

Și aci, două teze fură puse față-n față.

1) O primă teză cerea un *minimum interconfesional comun*, pe care Federația să-l scoată în evidență, cu convingerea că acest minimum constituie totodată esențialul.

2) A doua teză cerea *integritatea confesională*, menită să evite sărăcirea spirituală care ar urma din adoptarea unei teze minimaliste. După această teză, fiecare asociație ar trebui să-și aducă toate comorile în formele lor proprii.

Această idee pare a fi întrunit aproape unanimitatea sufragiilor, dar nu fără a se fi stăruit asupra necesității de a avea totodată înaintea ochilor ceea ce ne unește, iar nu ceea ce ne dezbină. Și aci, impresia mea este că nu s-au scos destul de bine în evidență condițiile problemei; și, de aceea, soluțiile vor fi mai nedeslușite.

Un punct asupra căruia toată lumea a fost de acord, fără excepție, este necesitatea rugăciunii, pentru a putea scoate la capăt chestiunile unde buna voință nu ajunge.

În adevăr, alături de unele sugestii privind dorința de a începe să ne cunoaștem altfel decît prin ceea ce ne desparte, o sarcină s-a arătat tuturor ca o datorie esențială a creștinului: să nu încetăm niciodată de a ne ruga. A fost chiar prezentată o sugestie ca o rugăciune specială în favoarea Uniunii să-și găsească răsunetul în Federație.

Aceste conferințe, aceste convorbiri, studiile biblice, meditațiile, legăturile care le-au însoțit, precum și excursiile și minunata organizare materială, totul a contribuit în a face din acest mănunchi ceva foarte reușit. De aceea, amintirea acestei conferințe e minunată, ca aceea a unui izvor pe care-l întîlnești în cale atunci cînd ești însetat — și lîngă care te oprești ca să-ți astîmperi setea, înainte de a porni iarăși la drum.

Mai 1927

CONTRIBUȚIUNI LA O NOUĂ ÎNDRUMARE A CONCEPȚIILOR MODERNE ASUPRA PROBLEMEI RELIGIOASE

Studiu critic

Prietenului meu, Stelian Mateescu

Moto:
„Știință puțină gonește pe
Dumnezeu din sufletele oamenilor;
Știință multă îl readuce!"
Bacon

PLANUL

O nouă îndrumare în concepțiile moderne asupra chestiunii religioase

Prefața: Împotriva necredincioșilor
Decadentismul social. O aserțiune dezmințită de realități [1] Ipoteza relațiilor dintre spiritul religios și coordonarea sforțărilor
Partea I — În necunoștință de cauză
Capitolul I — Cine sînt necredincioșii
Capete: O constatare [2]. Necredincioșii acefali. Clasificare [3]
Capitolul II — Argumentarea științei
Capete: Cinci laturi ale antagonismului dintre știință și religie [4]. Stadiul rezolvării chestiunilor. Răsturnarea chestiunii. Admiterea concluziunilor științifice nu distruge religia?
Partea a II-a — Două puncte de vedere
Capitolul III — Ce-i religia?
Capete: O observație [5]. Religiozitate și tradiție. Religiozitatea ca bază a religiei. Argumentarea lui Max Nordau. Evoluția sentimentului religios (istorie comparată), paralel cu evoluția tradițiilor. Religiile ca afirmare a unui ideal. Rolul tradiției. Revelația
Capitolul IV — Știința împotriva religiei?
Capete: Concluziile științei atacă tradiția numai. O deosebire [6]. Știința se substituie tradiției în religia modernă. Problema relativității [7]. Nu există antagonism natural [8]

Capitolul V — Probleme religioase. Idealul
Capete: Dumnezeu limită, subiectivă și elastică [9] (Bourget). Religia-i un fapt de experiență personală. Întru cît este morala de natură religioasă. Două teoreme (Raportul religiozității cu puterea de concepție și cu cea de acțiune. Superioritatea religiilor.) Paradoxul misticismului
Partea a III-a — Concluzii
Capitolul VI — Încheieri
Capete: Știința combate religiozitatea. În numele utilitarismului. Aplicarea teoremelor. Omul ca energie gînditoare și activă. Teoria lui James. Nu există nici antagonism concesiv.
Capitolul VII — Îndrumări
Capete: Necesitatea Idealului. Încheierile lui P. Bourget. Ordinea sforțării și vindecarea *nevrozelor actuale* ale societăților

ADĂUGIRI LA PLAN

[1] Aserțiunea că religia este o piedică pentru evoluția omenirii se dezminte de exemplele istoriei: evreii, grecii, romanii, arabii.

[2] Chestiunea religioasă se discută foarte superficial.

[3] Clasificarea necredincioșilor.

Necredincioși
a) Necredincioșii acefali
1) din deprindere
2) din neputință
3) din modă
b) Necredincioșii raționali
1) copii de școală
2) pionii acestora

Aceste categorii din urmă merită a fi luate în considerație, căci din mulți (cat. b_2) nu au abordat problema întreagă, aduc argumente uneori serioase în dezvoltarea uneia din laturile ei.

[4] Cele cinci probleme pe temeiul cărora se ciocnesc știința cu religia sînt:

1) existența lui Dumnezeu ca putere conștientă, activă și creatoare în natură (Büchner, Guyan, Le Bon, Le Dantec);

2) existența dualismului cosmic materie — forță (Haeckel, Büchner, Einstein);

3) existența dualismului psihofizic în psihologie (Vogt, Büchner, Le Dantec);

4) existența liberului arbitru (Büchner, Le Dantec);

5) problema morală! (E. Veron, Letourneau, Yves Guyot).

Pentru a lăsa la o parte problemele de cosmogonie literală a *Scripturilor*[1].

[5] S-a afirmat că baza religiei ar fi scopul de-a înțelege: religia ar fi o facultate de concepție, prin urmare. De aci s-au tras concluzii care duceau la afirmarea antagonismului natural științific religios.

[6] Concluziile științei care atacă religia sînt de două feluri: enunțate (directă ciocnire de concluzii), rezultate (indirectă incompatibilitate între efectele uneia și premisele celeilalte).

Din categoria I-a sînt cele cinci probleme, iar din categoria a II-a sînt problemele utilității morale și raționale.

[7] Subiectivitatea cunoștințelor.

[8] Adîncirea chestiunii ar permite interpretarea scrisurilor, ceea ce ar întări relațiile noastre. (După [4].)

Antagonismul este însă fatal pe terenul unde știința combate știința. Tradiția este știința primitivă și nu putem da decît dreptate științei cînd combate cu mijloace științifice convingeri din domeniul ei intim.

Tradiția e însă necesară oamenilor, căci e mai aproape de ei decît știința. Nu oricine poate fi înțelegător al științei. Și ceea ce e de constatat este că, deși mulți combat tradiția în numele științei, puțini substituie tradiției rudimentare izgonite resortul complicat, dar sigur, al științei. De aceea, nereligioșii de modă sînt, fără știrea lor, religioși și deci au valoare constantă de acțiune.

[9] Căci fiecare om care are un ideal, are un Dumnezeu și pot cita cazul lui Nietzsche, Nordau, Guyau, Le Dantec, Le Bon, Haeckel, Büchner... etc. Dar, pentru a înțelege teismul acestor atei, să vedem, mai întîi, ce să înțelegem prin Dumnezeu.

IDEILE PRINCIPALE

Majoritatea oamenilor discută în necunoștință de cauză.

Argumentarea științei împotriva religiei nu e falsă, dar e mărginită.

Religia e afirmarea unui ideal.

Religiozitatea este facultatea de conservare a valorii energetice (un sentiment din domeniul voliționilor — Nordau).

Tradiția e partea care dezvelește idealul.

Dumnezeu e limita subiectivă și elastică a tendințelor omenești.

Teorema I — Religia micșorează puterea de concepție, dar sporește puterea de realizare.

Teorema a II-a — O religie este superioară în raport invers cu numărul zeităților ei.

(Consecința temei: O religie este cu atît mai superioară [sic!], cu cît realizează o mai mare putere de acțiune.)

Notă. Paradoxul misticismului.

(Prea bine, veți zice, *religia este, cum ați zis, de acțiune*. Pentru ce, atunci, misticismul este considerat ca grad suprem al religiei, deși e de natură pur contemplativă? Nu-i așa? Să ne ferim de aparențe.)

I. Caracterul contemplativ al misticismului s-ar asemăna cu reculegerea religiozității (la superlativ). Însă, în urma extazului, indivizii ce au suferit această experiență religioasă au o voință extremă de realizare, întrucît extazul, fiind identificarea conceptuală a omului cu idealul, randamentul voinței va fi 1/1, adică toată valoarea personală.

I ante. Sînt două feluri de mistici. Personalitățile și slabii. La cei dintîi: etc.

II. La cei din urmă, misticismul, deși contemplativ, este singurul resort de acțiune. Exemplu: rușii.

ÎMPOTRIVA NECREDINCIOȘILOR[2]

„Puțină știință izgonește pe Dumnezeu din suflete;
Știința multă îl readuce!"
Bacon

Distins auditoriu,

Distins; mențin acest termen, cu toate că văd că face să surîdă pe unii dintre Domniile Voastre; și nu-l mențin nici spre a măguli vanitatea Domniilor Voastre — speculînd astfel asupra convingerii ce se va desprinde din această succintă disertație; nici spre a-mi satisface un capriciu — poate legitim —, de

a mă considera părintele unei inovații stilistice, atît de inutile în aparență și totuși atît de adînc motivată, dacă cercetăm fondul real al lucrului.

Distins; mențin acest termen pentru că discutarea chestiunii religioase este exclusiv apanajul celor aleși, și, în acest caz, Cuvîntul este sinteza adîncă a noțiunii vaste ce exprimă.

Mă explic.

De cîte ori nu auzim disertîndu-se vehement pe tema religioasă prin colțuri de uliță, prin cafenele, prin cinematografe și uneori prin școli; ba chiar prin biblioteci și laboratoare; disertații (ierte-ni-se înjosirea termenului) care se reduc mai toate la patru, cinci clișee tipice:

„Ce religie? Ce Dumnezeu? Ce morală? Fleacuri! Bune de adormit copii mici; dar noi, cei cu știință..., nu putem admite asemenea lucruri, cînd știm..." — și dă-i înainte cu celulă, monism etc....

Pentru că se pune chestiunea pe terenul științific, ne-am aștepta să vedem analize conduse rațional, comparații stabilite inteligent și concluzii deduse și induse cu metodă. Dar ce vedem? Nici o analiză logică a faptelor; nici o cumpănire a argumentelor sau a metodelor; numai un spirit negativ și exclusivist, dar mai ales o atît de totală lipsă de spirit logic, încît orice om luminat, de adevărată știință, chiar cei mai dîrji adversari ai concepțiilor religioase sînt nevoiți să-și repudieze acești fii denaturați, acefali ai teoriilor lor proprii.

Împotriva acestora se revoltă tot ce are personalitatea omenească rațional și de bun-simț și, deși și aceștia fac mai ales atmosferă, fără a putea fi totuși focare de convingere, e evident că nu împotriva lor ne vom coborî argumentarea.

Pentru gradul lor de scoborîre intelectuală, convingerea e o armă de-o superioritate inutilă; ea nu are cui se adresa în ei.

Dar ne-am întrebat noi oare dintre[3]

ARGUMENTARE

I. Știința și religia

1) Spun mulți că știința exclude religia.

2) De ce spun aceasta?

3) Pentru că teoreticienii materialiști proclamă antagonismul dintre concluziile științei și [cele] ale religiei.

4) La acești teoreticieni va trebui să recurgem, spre a vedea cum formulează acest antagonism.

5) Cine sînt acești teoreticieni?

6) Dr. Büchner, Le Dantec, Gustave le Bon, Max Nordau, Vogt, Nietzsche, Guyau, pentru a exclude pe evoluționiști, care, departe de a ataca religia, își fac din evoluție un crez, și pe pozitiviștii lui Comte, care făceau din doctrinele experimentalismului o adevărată religie a științei.

7) Ce susțin aceștia?

8) Inexistența lui Dumnezeu, întrucît știința nu-i constată, prin nici unul din mijloacele ei, existența.

9) Inexistența istorică a religiei, decît ca o sperietoare a celor mari, pentru a ține în frîu pasiunile celor mici.

10) Inutilitatea și răul provocat de religie, prin faptul că mărginește judecata oamenilor.

11) Posibilitatea unei vieți morale fără Dumnezeu și fără religie.

12) Între primele două obiecții și cele din urmă două e o deosebire fundamentală de obiect.

13) Primele două lovesc în tradiția religioasă și numai ultimele în fundamentul religiei.

14) Ce înțelegem prin aceasta?

15) Înțelegem că religia se compune din două părți:
- — fundamentul și partea formativă,
- — religia propriu-zisă și haina care o îmbracă.

16) Constatare (istoric)

Orice religie are aceste două părți deosebite.

17) Făcînd un studiu de istorie comparată a religiilor, vedem:
a) că toate religiile au același fond: religiozitatea;
b) că tradiția religioasă variază.

1) Majoritatea oamenilor discută chestiunea religioasă fără s-o cunoască[4].

a) Nihiliștii, fără convingere (vezi: stilizarea).

b) În fine, sînt alți detractori ai religiei — și asupra acestora ne îndreptăm atenția îndeosebi și merită pe de-a întregul atenția noastră — care o combat în numele unei convingeri, sus-

ținută de o armată de argumente, mai mult sau mai puțin convingătoare.

Acestora le vom cîntări convingerile, discutîndu-le argumentele.

2) Argumentarea științei împotriva religiei nu este falsă, dar e mărginită.

a) Știința combate religia, întrucît aceasta susține:

inexistența lui Dumnezeu (cu nici unul din atributele lui);

consecința: inexistența dualismului psihofizic;

inexistența liberului arbitru,

inutilitatea, ba chiar vătămarea religiei;

inexistența și artificialitatea religiozității;

neagă existența vieții ca forță.

Cum dovedește știința că nu există Dumnezeu:

Vedem, deci, că chiar dacă am presupune că știința răstoarnă tradiția religioasă, religia pură nu pierde nimic. Știința modernă îi poate deveni și îi devine tradiție.

Concluzii:

I. Din punctul ei de vedere, argumentarea științei este exactă.

II. Argumentarea științei este greșită prin mărginire[5].

Se va obiecta că știința nu poate deveni tradiție, deoarece exclude inițierea și revelația. Deloc. Știința, înșirînd relațiile, nu ne revelează idealul, ci tot noi.

1) Inexistența lui Dumnezeu, sub nici o formă: creator, dinamic, gînditor, întrucît mijloacele științifice nu l-au descoperit.

2) Inexistența energiei ca entitate deosebită de materie. Dr. Büchner, Le Dantec, Le Bon.

3) Inexistența religiei, decît ca o gogoriță inventată de cei puternici, pentru sperietoarea celor slabi.

4) Inutilitatea, ba chiar[6]

5) Posibilitatea unei vieți morale fără religie.

Între primele patru obiecții și cea din urmă este o deosebire fundamentală:

primele patru lovesc în tradiția religioasă;

ultima lovește în fundamentul religiei.

De aci, soluțiile de diferită natură pentru fiecare.

101) Ce-i religia? Religia este afirmarea unui ideal.

102) Ce-i religiozitatea? Tendința către acel ideal.

103) Ce-i Dumnezeu? Un ideal. O limită.

104) Ce-i tradiția? Mijlocul de descoperire a idealului.

105) Că religia este afirmarea unui ideal și nu altceva, o dovedesc următoarele caracteristici:

istorie comparată (Schuré); Nirvana e un Ideal; Atlantida e un ideal; Raiul e un ideal; Internaționala e un ideal; Adevărul e un ideal.

106) Știința e un caz particular, o religie a adevărului, a acelei iluzii a simțurilor noastre și a conceptelor noastre care se numește știință.

107) Budismul e alt caz particular al religiei.

108) Socialismul — alt caz.

109) Care-i caracteristica tuturor acestor idealuri — este ideea morală: credința în supremul bine.

110) Este fiecare religie și știința chiar un mijloc de realizare a acestui bine suprem?

111) Ce-i acest bine suprem?

112) Idealul. Limita tendinței oricărei sforțări.

113) Guyau zice: ca scop, există decît în detaliu, nu în tot.

114) Or, noi nu putem ști ce-i în acest tot și admitem, cu același temei, ce punct de vedere vrem*.

115) Religia e însă o stare subiectivă, așa că digresia în macrocosm e *inutilă și divagantă*.

116) Religia este recunoașterea subiectivă a existenței unei limite deasupra fenomenelor și care nu se poate concepe, ci numai constata prin rațiune.

117) Limita aceasta se vădește printre toate fenomenele, fără a fi de natura lor.

118) Ca atare, poartă nume diferite:

(Aci se va cita și discuta pasajul lui Bourget din *Essais de psychologie contemporaine.*)

---

* Guyau face o afirmare gratuită cînd spune că există numai forțe infinite, lucrînd fără „scop". Ce înțelege prin „scop"? Ceva de folos oamenilor? E absurd. O limită? În cazul acesta, natura tinde către o limită, tinde către ∞. Știința modernă stă însă la îndoială asupra acestei limite nelimitate care e ∞. Pare a se fi ajuns la limite în limite.

Adaptare, Bine, Frumos, Perfecţiune, Adevăr (Evoluţie, Progres, Estetic, Ştiinţă, Omenire).

119) A crede în Omenire în sens propriu este un nonsens. A crede în Socialism, acelaşi lucru.

120) Credinţa în idealul omenirii este credinţa în omenire.

120 [bis]) Toate credinţele de natură religioasă ale omului sînt idealuri[7].

121) Credinţa în Socialism înseamnează credinţa în idealul idealului Socialist.

121 [bis]) Ce-i religiozitatea?

122) Definiţia ei psihologică este: intensitatea sentimentului voluntar pe calea realizării unui ideal.

123) Religia este o stare subiectivă din domeniul apropiat celui gînditor.

124) Religiozitatea este o stare subiectivă din domeniul apropiat al voliţiunilor.

125) Religiozitatea este Religia în acţiune.

126) Poate constata ştiinţa pe Dumnezeu?

Da.

ARGUMENTARE

1) Antagonismul dintre religie şi ştiinţă

a) Naraţiunea şi discuţia diferitelor chestiuni din domeniul acestui antagonism.

b) Cauza acestui antagonism: că o parte a religiei a călcat domeniul ştiinţei şi că ştiinţa se înşală asupra adevăratei naturi a religiei*.

Ştiinţa susţine că nu există Dumnezeu.

* Înşelaţi de afirmarea eclecticilor că acolo unde omul nu mai poate cunoaşte se mulţumeşte a crede. Acest lucru e adevărat, dar nu e punctul fundamental inerent unei religii, sau, chiar de ar fi, eroarea nu e aici, ci în faptul că domeniul cunoştinţelor sporeşte şi tradiţia rămîne fină şi inutilă.

Rolul tradiţiei în religie astăzi este nul, pentru că rolul ei de-a arăta oamenilor un ideal în viaţă l-a luat asupra ei ştiinţa (Poincaré, *Science et morale*).

Să vedem, mai întîi, de ce susţine că nu există Dumnezeu. Pentru că, după ştiinţă:

1) nu există dualism psihofizic;

2) nu există dualism mecano-material.

Înainte de-a analiza aceste afirmaţii, să vedem: ce caută ştiinţa cu acest dualism psihofizic.

Religia, spune ştiinţa, susţine că Dumnezeu e element dinamic al lumii. Şi se citează texte religioase. Aceasta dovedeşte următoarele lucruri:

1) că religia spune aceasta considerînd elementul dinamic subiectiv;

2) că religia nu spune aceasta din punctul de vedere al explicării relaţiilor de la cauze la efecte;

3) chiar în cazurile în care religia are rol de a explica, acest rol e accesor; face parte din tradiţie, *se raportă la starea psihologică ce o admite**, şi nu contrazice, în nici un caz, adevărul ştiinţific (ceea ce e de dovedit).

Care sînt susţinerile ştiinţei?

În privinţa inexistenţei sufletului, ştiinţa admite că e datorită unei cauze materiale. Cînd zic: admite, înseamnă presupune, pentru că nici un analist psihologic nu recunoaşte acest

Pe vremuri, tot ştiinţa dicta idealul, dar pe atunci modul de acumulare a materialului ştiinţific era iniţierea, căci ştiinţa nu ajunsese populară. E fals însă a se crede că omenirea a ajuns să-şi poată lua direct idealul din ştiinţă. Semidoctismul nu este capabil de a dezveli omului o limită de acţiune, ci numai un şir mărginit de interese proprii. Doctismul poate da o limită, dar e ceva extrem de rar o personalitate. De aceea, religia e absolut necesară, dacă nu la arătarea idealului pur, cel puţin la înălţarea lui la rangul de limită, de ideal înalt.

Căci este o chestiune pe care am uitat să o clasific cînd am vorbit de limite şi de idealuri, şi anume, dacă Dumnezeu se află în orice ideal. Nu. Dumnezeu este realizarea idealului moral.

Idealul imoral este limita cealaltă: Satana.

Voi fi întrebat: care e criteriul moralităţii [delimitat] de al imoralităţii? Idealul moral este idealul firesc şi moralitatea e consecvenţa cu sine pe calea acestui ideal.

Dumnezeu este, deci, limita firească a oricărei tendinţe; sau, mai corect: Dumnezeu este limita oricărei tendinţe naturale (morale). Împăcăm astfel punctul de vedere utilitarist cu cel religios.

* De explicat prin Schuré.

lucru. Să presupunem, cu Binet, că ar fi așa. Există totuși fenomene psihice care nu sînt — prin constatare — de natura fenomenelor materiale.

Știința combate religia, pentru că concluziile ei nu se potrivesc cu concluziile scrierilor religioase.

Înainte de a discuta ce scrie în acestea și ce combate știința, cred că este momentul să ne lămurim, printr-o paralelă critică, ce rol are *Scriptura* în religie.

Am afirmat data trecută — și am fost acuzat de subiectivitate exclusivă — că religia nu este numai *Scriptura*, singurul lucru considerat de știință, ci, dimpotrivă, că, pe lîngă partea de concepție, există o parte de sentiment și că, între aceste două părți, prima, *nu numai* că nu e cea fundamentală, dar este în sine accesorie și folositoare numai prin subtilizarea ei.

Am auzit spunîndu-se că religia s-a creat cu scop de-a explica omului natura și că, prin urmare, scopul ei a fost pur rațional și azi, nemaiaflîndu-și scopul, trebuie lepădată. Nimic mai mărginit, căci lucrul e adevărat numai asupra tradiției și încă o dată afirm că Tradiția este cu mult posterioară religiozității; că religia s-a născut, deci, cu mult înaintea necesității omului de a-și da explicații naturale sau supranaturale.

Fundamentul religiei este sentimentul — o repet; și, pentru că nu e suficient să afirmi, ci trebuie să dovedești acest lucru, o vom dovedi. Și, pentru ca dovada să fie mai convingătoare, nu o vom lua direct din analiza faptelor, lucru care, oricît ar fi de corect, ar trezi îndoieli și ar provoca obiecții, ci o vom împrumuta celui mai energic detractor al religiei, autorul celebrelor *Minciuni convenționale*, printre care figurează și minciuna religioasă, lui Max Nordau.

(citat)

CONCL[UZIE]

Religia s-a născut la om de frică. În fața angrenajului de forțe naturale, omului i-a trebuit un sprijin moral și acel sprijin a fost Religia.

Acum putem analiza și faptele. Obiceiurile religioase se datează, după Martillet, cu mult înainte de a avea vreo cosmogonie. E vădit că cultul morților și sacrificiile nu erau de natură reflexivă, ci presupuneau o nevoie activă: Q. E. D.[8].

În ordinea de idei a sporului de putere de acțiune, am putea atribui și fenomenele încă nestabilite științificește, dar de a căror constatare nu mai încape îndoială — ocultismul.

În domeniul voinței cunoaștem foarte puține lucruri pînă acum și nu stabilesc o teorie, căci nu e aci locul să o controlez, dar caut să enunț o îndrumare (f[oarte] logică, de altfel), care nu ar trebui desconsiderată de cercetători.

Am afla atunci poate mai mult, chiar asupra sentimentului religios (localizarea lui exactă) etc... și nu am fi mărginiți la sumara teorie a lui Max Nordau.

Știința combate concluziile scriptelor,
Scriptele nu sînt fundamentul Religiei,
Știința nu atacă fundamentul Religiei.

E fals a se spune că știința atacă Religia.

Într-o discuție nu poate exista convingere decît cînd una din contradictorii schimbă punctul de vedere sau cînd evidența sau un fapt nou discordă cu convingerile.

În cazul nostru — în care știința stă pe terenul ei —, ultimele două propoziții trebuiesc înlăturate și problema considerată în primul punct de vedere.

Să admitem, cu Binet, că Adevărul este corelația unui fapt nou observat (gîndit) cu totalitatea convingerilor anterioare.

Am arătat că o relație atîrnă de punctul de vedere care o stabilește și, ca atare, un adevăr nu se poate acorda cu altul, contradictoriu, decît privite fiind din alt punct de vedere (nou). În același punct de vedere, o idee nu se acordă cu contradictoria ei.

Poate constata știința pe Dumnezeu.

Matematicile îl constată ca o limită.

Fizico-chimicele: tot ca o limită. Vedem că problema era prost pusă să afirmi pe Dumnezeu ca energie, ci ca limita energiei, și aceasta numai cît limita e în limită. Există ca energie, dar numai ca o limită, întrucît și energie e un șir de limite. Repausul, Absolutul etc.

Naturalele: adaptarea, limită a evoluției.

În cadrul evoluției, Dumnezeu nu există, ci există deasupra ei, ca o limită a ei.

Arta: *Forma perfectă, limită* a evoluției formei.

Vedem subiectivitatea căilor pe care constatăm existența acestor „limite"; ele, se constată, nu sînt însă toate concepte su-

biective; acel care afirmă că e o concepție, ar trebui să afirme realitatea ei. Cu limita, lucrul e imposibil.

S-a zis că evoluția exclude perfecțiunea și e o dovadă că nu poate exista Dumnezeu perfect.

E fals; orice tendință presupune o limită. Chiar ∞ este o limită.

Știința constată, deci, pe Dumnezeu.

Îl poate concepe mintea? Nu! De ce? Pentru că, deși subiectiv, în calea cercetătoare el nu e concept, deci, nu e subiectiv. Adaptare perfectă nu se poate concepe. Forma „perfectă" în artă e un fel de a exprima relativitatea. Aceasta, ar zice un spirit mărginit cu puțină știință, dovedește că nu e Dumnezeu. Aceasta, zice un spirit larg, care, pe lîngă evoluții, a constatat existența limitelor, dovedește că Dumnezeu nu e real. Dar realitatea — zice Binet — este cea mai mare relativitate; și Dumnezeu, nefiind relativ, e ireal; *dar este.*

A căuta un Dumnezeu real este a face ca acela care căuta pe țeava puștii să vadă unde se ascunde zgomotul descărcării.

Religiile politeiste sînt cele cu idealuri multiple.

Valoarea unei religii este în raport invers cu multiplicitatea teistății sale.

Sentimentul religios este cu atît mai consecvent cu cît e de-mpărțit între mai puține idealuri.

Teoria: presupunînd totalitatea valorilor noastre sufletești n și totalitatea idealurilor noastre tot n,

nu vom conserva nici o valoare și vom cheltui pentru n idealuri 1 energii.

Presupunem însă că numărul energiei rămîne constant și numărul idealurilor scade cu o altă cantitate n,

vom avea n energie pentru $n - n$ idealuri și pentru aceeași energie realizăm o economie de n, pe care o dividem prin numărul idealurilor.

De unde la început era:
în condiția n valori n idealuri
$1/n$ valoare pentru n idealuri
vom avea pentru
$(n - n)$ idealuri[9].

IDEEA DE DUMNEZEU ÎN FILOZOFIA TOMEI DIN AQUINO

Doamnelor și domnilor,

Al șaptelea fiu al contelui longobard Landulf din Aquino și al soției lui, Theodora din Theate, Toma, s-a născut la Castelul Rocasseca de lîngă Neapole și a urmat soarta obișnuită a mezinilor din neamurile boierești; intrînd, la cinci ani, în călugărie la benedictinii din Montecassino, pecetluind astfel împăcarea tatălui său, ostaș împărătesc al lui Frederic al II-lea, cu călugării mînăstirii pe care ai săi o prădaseră și aveau s-o mai prade încă!

Urmînd soarta schimbătoare a legăturilor alor lui cu politica împărătească, Toma părăsește mai tîrziu pe benedictini, trecînd la Neapole, în rîndul noului cin al dominicanilor, către care-l îmboldea inima, cu toată împotrivirea alor săi.

Răpit dintre frații lui de duh de frații lui de sînge, care voiau să-l facă măcar abate, închis la castelul părintesc, ispitit pentru a se lăsa lumii, Toma se împotrivește cu cerbicie tutulor și îndărătnicia lui sfîrșește prin a cuceri inima mamei, care, înțelegînd, sfîrșește prin a-i înlesni fuga.

Ucenic al Marelui Albert din Colonia, sicilianul tăcut își cucerește gradele academice și începe — cum se făcea în vremea aceea — prin a comenta clasicii: Boețiu — Aristotel.

Picat la Paris, pe Muntele St. Geneviève, unde sînt adunate școlile, în plină răzvrătire a ordinelor cerșetoare, care revendică monopolul dreptului de învățătură în favoarea clerului de mir, și în plină frămîntare a averroismului latin — tulburări pe care le cunoaștem azi datorită minunatei cărți închinată de părintele Maudonnet lui Siger din Brabant și averroismului latin din veacul al XIII-lea —, Toma din Aquino ia de la început atitudine împotriva lui Guillaume de St. Amour și a celor doi mari

dascăli: Boetiu Dacicul[1] și Siger din Brabant, care descopereau Apusului un Aristotel păgîn, împrumutat scolasticii arabe.

Menirea filozofică a Tomei se vădește de la-nceput: el va creștina pe Aristotel și va înnoda firul tradiției enciclopedice a filozofiei grecești (firul marilor sinteze raționale ale spiritului) *cu firul marii tradiții teologice creștine, augustiniene.*

La Neapole, la Bologna, la Paris, la Roma, apoi iar la Paris și iar la Roma, Toma va purta facla aristotelismului creștin, îmbinînd gîndirea firească a omului cu harul suprafiresc al lui Dumnezeu.

*

De felul în care s-a pregătit istoricește această îmbinare, n-o să ne-ndeletnicim acum, aici.

Ci mai mult vom căuta să desprindem înțelesul acestei îmbinări, pentru lămurirea chipului pe care-l urmărim, care nu e acela al Tomei, ci acela al lui Dumnezeu în filozofia acestuia.

Chipul spiritual al Tomei din Aquino stă-n izbitor contrast — la prima-nfățișare cel puțin — *cu acela al fericitului Augustin*, pe care ni l-a înfățișat aci, duminica trecută, domnul Noica[2].

Față de gîndirea fericitului Augustin, preocupată, în primul rînd, de viața interioară cu ochiul deschis înăuntru, asupra sufletului propriu, și asupra dramelor lui, Toma din Aquino înfățișează o gîndire oreintată în afară, preocupată de ceea ce se petrece în jur. O minte funciar precritică și realistă, așa cum e mintea unui copil.

Greutatea mare a intelectului nu e, într-adevăr, să fie frămîntat. Ci greutatea lui cea mare este să fie *supus*. De aceea, strădania Tomei va fi toată către adecvație și contemplație, așa cum a altora este către agitație. „Boul cel mut din Sicilia“, vor zice, despre el, tovarășii lui zvînturateci de la Colonia[3].

Credulitatea celui care a ispitit toate gîndurile e atît de mare, că frații monahi nu se sfiesc să-i facă fel de fel de iznoave:

„Frate Toma, îi spune unul, uite un bou zburător“. Și Toma se repede la fereastră, spre veselia fraților celorlalți. „De ce vă mirați ?, le răspunde atunci Toma. Nu e mai lesne de crezut că zboară boul, decît că minte un călugăr ?“

Toma e atît de supus lucrului, atît de umil, atît de total se dă cercetării, atît se pierde pe sine, încît deseori, scriind, stă nemîncat și nici nu bagă de seamă că frații lui îi pun și-i iau strachina dinainte.

O dată, la masa regelui Franței — și scena e înfățișată, dacă nu mă înșel, de unul din vitraliile Capelei romane din Paris —, gîndul l-a dus atît de adînc, încît, deodată, dă cu pumnul în masă, strigînd: „Iată argumentul hotărîtor împotriva maniheilor“. Vecinii îl trag de mînecă, dar Ludovic, care e și el omul lui Dumnezeu, cheamă degrabă un copist și-l pune să-nsemne vorbele Tomei.

Altă dată, iese întru întîmpinarea unui cardinal și nici nu-l vede. Și frații iar îl trag de mînecă, și Toma se-nclină în fața cardinalului tocmai cînd acesta — mai puțin îngăduitor decît regele — începea să dea semne de nerăbdare.

Liniștea și siguranța Tomei apar de-a dreptul uluitoare. Limpezimea privirii, rotunjimea perfectă a construcției, simetria planurilor, răbdarea cu care se arcuiesc gîndurile peste prăpăstii, tulbură.

Vorbeam, nu demult, c-un mare dascăl, ispititor de oameni și iscoditor de adîncuri sufletești, care-mi spunea, cu ciudă, ce neomenească impresie îi face gîndirea perfect rotundă și fără drame lăuntrice — gîndirea de dascăl a Tomei din Aquino.

Ne-am înșela amar dac-am crede însă că o atare certitudine e cucerită fără lupte lăuntrice. Cînd mintea omului a parcurs un anumit material, s-a lovit, fie chiar din afară, de anumite întrebări, e greu să-ți închipui că naivitatea mai e posibilă, fără candoare.

Cînd mintea lui ajungea-n impas, torturată de neputința răspunsului, Toma, care era călugăr, cădea în lacrimi amare. Adeseori se ruga și ucenicii îl vedeau în extaz, plutind deasupra pămîntului, tăinuind fără să știe cu cine — și apoi, luminat, deodată, îl vedeau iar scriind, scriind...[4]

De toate aceste frămîntări, nimănui, nici o vorbă, niciodată! Adică totuși de două ori. O dată, surprins de un ucenic, care-l auzise vorbind noaptea, în trezvie, cu alte glasuri, Toma îl roagă să nu spună nimic.

Abia spre sfîrșit, cînd, covîrșit de harurile dobîndite-n rugăciune, Toma se pleacă ca un pom plin de rod, îl vedem destăinuind ucenicilor: „Fraților, mi s-au arătat astfel de lucruri, încît tot ce-am scris mi se pare a nu fi decît fire de paie“...

Ceea ce nu-l împiedică însă să treacă în lumea de dincolo, comentînd călugărilor din mînăstirea tot benedictină în care s-a oprit să moară, în drum spre sinodul din Lyon, *Cîntarea cîntărilor*!

Nu e vorba numai de propria lui lipsă de tulburare. Dar și de a altora.

Grija Tomei, de a nu tulbura sufletul altcuiva, dacă nu-l poți lămuri, nu are seamăn. „Să naști altuia o îndoială și să n-o dezlegi, e același lucru cu a-i ceda asupra principiului. E să sapi un puț și să-l lași descoperit ca să poată cădea-ntrînsul."

Nimic nu întîlnești la el din acea ispită demiurgică — și, în fond, diabolică —, legată de exercitarea oricărui *magisteriu*, care te-ndeamnă să violentezi destinul celui care ți s-a dat pe mînă, poate tocmai spre a-l autonomiza și a-l face el însuși.

„Doamne, se roagă el, mîntuiește-ne, căci adevărul se pierde dintre fiii oamenilor!"

O! dacă *profesorii* de filozofie și *filozofii* care îi disprețuiesc ar înțelege pilda desăvîrșită de umilință necesară exercitării unei atît de teribile sarcini!

Și dac-ar putea prețui tot sensul cu care tradiția Bisericii de Apus a încununat lucrarea Tomei, atunci cînd i-a zis „îngerul școalei" și „doctorul angelic"! Dac-ar putea desluși sensul acestei lipse cumplite de tulburare, acestei solii de lumină fără umbră, din faptul raportat de un ucenic, după care Hristosul răstignit din altar i-ar fi vorbit, spunîndu-i: „Ai scris bine, despre mine, Tomo. Ce vrei să-ți dau?" Și Toma i-ar fi răspuns: „Nimic, decît pe Tine, Doamne!"

Pentru o atare dăruire de sine, uluitoare, pentru o atare hlamidă fără cusătură, pentru o atare forță, limba românească nu are decît o vorbă aspră care s-o istovească. Ea zice de un atare lucru că-i *cumplit*.

Toma din Aquino, doctorul cel cumplit!

Ce trebuie, ca să ne dăm seama, de a cui spadă stă dincolo de silogisme?

Să strîngem însă mai de aproape întrebarea asupra căreia ne-am propus să stăm de vorbă în astă-seară: concepția Dumnezeirii după filozofia Tomei din Aquino.

La cinci ani, intrînd la Monte Cassino, Toma întrebă pe călugării mînăstirii: „Ce e Dumnezeu?" Și, toată viața lui, Toma

a urmat să se-ntrebe și să-ntrebe, așa cum odinioară Socrate întreba din om în om: τι ἐστὶ[5].

Toată *viața lui*, toată strădania lui, toată gîndirea lui *s-au topit smerite în această întrebare*, și, pînă într-atît, încît omul, cu neliniștile, cu tulburările și cu psihologia lui s-au șters. Toate au rămas fără interes și n-a rămas decît căutarea, așa cum spunea Dante, că sfinții se ascund în lumină.

Toată opera gînditorului, care ține azi în cele cîteva zeci de volume ale ediției Leonine — cu cele două *Sume*: *Cea împotriva neamurilor* (*Contra Gentiles*) și cea teologică, *Întrebările disputate* (*Quod libetales*), despre adevăr (*De veritate*) și despre putere (*De potentie*), despre fire și ființă (*De essentia e de ente*), despre unitatea intelectului (*Contra averroistas*), despre veșnicia lumii (*Contra murmurantes*); comentariile lui filozofice (în Boețiu de Hebdomadilus, la *Sentențele* lui Petru Lombardul, la *Logica*, *Fizica*, *Metafizica*, *Etica* și *Politica* lui Aristotel) și comentariile lui scripturești: asupra *Evangheliei lui Matei*, *a lui Ioan*, a *Psalmilor*, a *Cîntării cîntărilor* — fie ele opere polemice, de circumstanță sau lucrări de lung alean — nu sînt decît desfășurarea, de-a lungul unui singur fir depănat din același caier, a aceleiași întrebări: „Ce e Dumnezeu?"

Toată arhitectura de silogisme, comparate, pe drept, cu aceea a catedralelor de piatră, toată articularea aceasta de gînduri înlănțuite, arcuită peste abise, prin care mintea omului trece, *nu îndrăzneț*, întemeiat pe intuiții fundamentale, pe străfulgerări de o clipă, care ard sufletul într-o certitudine de foc, dar prefac în urmă totul în cenușă — ci *modest*, din certitudine în certitudine, sprijinindu-se pe puterea convingătoare a adevărului mijlocit de adevăr, nu e decît o procesiune a întrebării acesteia: „Ce e Dumnezeu?"[6]

Dumnezeu! Cu el începe *Summa teologică*. Și, chiar cînd isprăvește tratatul despre Dumnezeu și-ncepe tratatul despre lume, tot despre Dumnezeu urmează gîndul.

Căci tratatul poartă numele făpturii lui și se desfășoară de la el, într-o vastă procesiune de forme substanțiale ierarhice, trecînd prin lumea îngerească a duhurilor, la lumea trupească a lucrurilor.

Și tratatul următor, închinat vieții omului, amestec de duh și trup, așezat la cheia de boltă a creației spre a străluci în trup

lumina adevărului, tot lui Dumnezeu e închinat, întrucît tot ce tinde spre înfăptuirea finalității sale naturale tinde spre Dumnezeu ca spre ținta sa cea din urmă.

Iar a treia parte, închinată uniunii ipostatice și acțiunii mîntuitoare și sanctificante a lui Dumnezeu, prin care se făptuiește, se sfințește și se-ntoarce la Dumnezeu, tot de lucrarea tainică a harului acestuia vorbește!

Numai, vedeți! Faptul că această întrebare stăruie, de-a lungul întregii sale opere, dovedește că gînditorul nu-i e atît de ușor să o afle, cum s-ar părea acelora care și-ar închipui că ajunge omului să se adîncească în contemplația lui lăuntrică, pentru a-l descoperi.

Și, aci ajungem să surprindem resortul acela intim, al gîndirii filozofului, și poate cel mai de preț: respectul față de lucruri așa cum sînt.

Efort uriaș de unificare logică întîlnim, desigur, în opera Tomei din Aquino.

Dar nu în confuziunea muzicală a planurilor, și nici în evanescența aproximativă a dificultăților față de actul subiectiv; ci imensă operă de grupare, de cîntărire, de restituire, de restaurare, întemeiate, toate, pe respectul diferențelor specifice, pe grija restituirii naturii adevărate a celui din urmă lucru.

Și iată că acest efort de supunere a minții față de real, înfruntînd obiectul cumplit de meditare care nu se va lăsa biruit, și începînd acea luptă cu îngerul în noapte, de care *Biblia* ne vorbește la *Iacov*[7].

Mijlocul de cunoaștere de Dumnezeu prin rațiune, de care ne ocupăm acum, nu este singura și poate nici cea mai sigură cale de a ne apropia de El.

Alături de cunoștința firească, omul are, desigur, un instrument mai potrivit, credința, care e o deschidere a sufletului pentru primirea adevărului prin destăinuire, prin împărtășirea unei revelații a Cuvîntului lui Dumnezeu însuși.

Dar nu de această cale va fi vorba aici. Nu de cunoașterea *suprafirească* a celui de mai presus de fire și nici de credința care deschide calea către ele.

Fiindcă credința aceasta, deși prin obiectul pe care-l atinge, e nesfîrșit superioară intelectului, totuși ea nu are o certitudine a ei proprie, convingătoare, ci e *oarbă*.

Cum am putea reconstrui, în planul propriu al inteligenței, aceea ce face obiectul credinței?

Cum am putea înlătura pe acel „Cred, cu toate că-i absurd"[8], raționalizînd ce pot raționaliza din planul obiectului credinței?

Mișcarea firească a minții care pornește spre Dumnezeu nu-și găsește însă echilibru. Ea e ispitită să alunece totdeauna între două extreme, adică:

sau, *absorbită-n contemplarea a ceea ce i se pare a fi lumea dumnezeiască e ispitită să șteargă lumii acesteia orișice fel* de stare de sine și s-o risipească, drept părelnică și înșelătoare, asemenea unui vis, să o socotească neființă...;

sau, dimpotrivă, *neputincioasă de a se dezlipi cu gîndul din experiențele sensibile*, concrete, o ispitește să dea realității de aci o semnificație a cărei importanță va sfîrși prin a absorbi pe a celeilalte și va arunca strădanie spre Dumnezeu, *în rîndul voințelor oarbe, îndîrjite de lipsa oricărui contact gîndit cu ceea ce e dincolo*.

Toma din Aquino încearcă, simultan, cele două sentimente și cată a ține cumpănă-ntre ele.

De o parte, absoluta transcendență a lui Dumnezeu.

Lipsa oricărei comune măsuri esențiale, între creator și creatură. Lipsa oricărei acolade logice, a oricărui înțeles care să poată subsuma cunoașterea lumii de aci și cunoașterea lui Dumnezeu.

De altă parte, totuși relativa demnitate proprie a acestei lumi create, care nu e numai o palinodie, ci, prin autonomia legilor ei și prin eficacitatea cauzelor secunde, fără a înceta o clipă să fie susținute de Dumnezeul cu care n-are nici o comună măsură, îi închide totuși chipul, asemănarea, în măsura în care caracterul de creatură indică, fără a dezvălui, ființa creatorului.

Între ontologismul iluminist și cvasipanteist al augustinienilor de obsedanțe realiste (Anselm, Bonaventura) și voluntarismul agnostic cvasidisperat al augustinienilor nominaliști (Scot, Occam), din care unii se pierd odihnindu-se în asemănarea înșelătoare a lucrurilor create, închipuindu-și c-au văzut lumea lui Dumnezeu, iar ceilalți se pierd, deznădăjduindu-se că nu pot străbate la asemănare, Toma din Aquino statornicește ce poate ști despre Dumnezeu, strădanie a adevăratului chip al omului.

Și dacă poate, pînă la urmă, universul lui va apărea poate prea separat, cine ar putea afirma că Toma a istovit definitiv tainițele bogăției Dumnezeiești, tainițele discriminării?

Să pornim însă cu Toma pe drumul minții[9] ce duce spre Dumnezeu.

Ca în basmele românești, feciorul de-mpărat care pleacă-n lume, spre a-și împlini ursita, trebuie să înceapă prin a înfrunta și a zdrobi Balaurul care îl așteaptă sub podul de argint.

De obicei, Balaurul acesta e chiar Împăratul Tată, dat de trei ori peste cap și prefăcut de nu-l mai cunoaște ochiul fiului. Așa e și aici.

Prima etapă a drumului care duce la Dumnezeu, pe tărîmurile filozofiei, stă în înlăturarea pretinsei viziuni directe și firești a lui Dumnezeu, de către om.

Ca și în basme, lupta e aci lupta cu chipul travestit și deformat al tatălui, care taie calea oricărei încercări de a străbate mai departe.

Psalmistul a spus: „Nebunul și-a zis în adîncul sufletului: Nu este Dumnezeu!“[10] Și Toma se-ntreabă, îngrijorat de necredința pe care o vede-n jur, dacă Dumnezeu se vădește firesc în sufletele tuturor oamenilor.

Sfîntul Ioan Damaschinul o mărturisește fățiș. Dar Toma socotește că trebuie bine înțeles ce zice sfîntul!

Toma răspunde, într-adevăr: Nu! Dumnezeu nu se vădește *firesc* în sufletele oamenilor! Ceea ce e vădit sînt *temeiurile* cu ajutorul cărora omul urcă disperat spre el, cugetînd la pricinile efectelor.

Mai e și alt fel de a pretinde că Dumnezeu e scris în unire omului. *Privirea strădaniei omenești*, făptuirea omenească, dorința omului de fericire, care este dincolo de orice faptă și care-l împinge pe om spre bunul suprem ar fi deci încă o dovadă vie a faptului că e Dumnezeu.

Nici această dovadă nu mulțumește pe Toma.

Dacă e adevărat că fapta omului tinde spre Dumnezeu, nu e mai puțin adevărat că omul nu știe limpede — și uneori nu știe deloc — spre ce tinde...

O altă cale pentru dovedirea apriori a existenței lui Dumnezeu se trage din ideea de adevăr.

Dacă Dumnezeu e „calea, adevărul și viața“ și dacă adevărul nu poate să nu fie, pentru că, dacă n-ar fi, tot ar fi...[11], atunci și Dumnezeu este, fiindcă nu poate să nu fie...

Dacă deci Socrate stă jos, Dumnezeu există.

Și, de asemeni, există Dumnezeu și dacă Socrate stă drept, sau dacă Socrate e muritor! Sau orișice i s-ar întîmpla lui Socrate[12]!

O altă cale purcede a dovedi existența lui Dumnezeu, *pornind de la ideea ființei supreme*.

O asemenea ființă, *dacă este*, nu poate fi numai gîndită. Fiindcă o ființă existentă efectiv e mai perfectă decît una gîndită — fiindcă acesteia îi lipsește ceva: existența — și, ca atare, ființa în a cărei noțiune n-ar fi decît aceea de „gîndită“ nu ar fi ființă supremă.

Toate căile arătate își trag temeiul de convingere într-un același chip.

Toate trag existența de fapt a lui Dumnezeu din firea, adică din esența lui.

Ființa supremă, *ens necessarium*, *ens realissimus*[13], Dumnezeul filozofilor, care nu e chiar așa de deosebit de Dumnezeul lui Avraam și al lui Isaac, cîtă vreme *Sfînta Scriptură* grăiește: „Eu sînt cel ce sînt“, unește, în chip cu totul deosebit de ce se întîmplă cu lucrurile făcute, faptul de a fi cu felul de a fi. Dumnezeu e ființa al cărui fel de a fi este să fie în fapt.

Lucrul acesta nu e adevărat despre nici o ființă creată, fiindcă nici una nu e gîndită ca existență în chip necesar. Esența nici uneia nu-i învăluie existența. Trandafirul e o floare și pot gîndi un trandafir, fără ca spinii să mă-nțepe!

Pentru că Dumnezeu este însă o ființă al cărei fel de a fi este de a fi existent, de îndată ce ajungi să concepi o atare ființă, trebuie s-o postulezi că e în ființă.

Pas de mai spune că nu poți trece de la esență la existență decît abuziv. Riști să ți se răspundă foarte tare: asta nu înseamnă decît că nu concepi în realitate, adică *efectiv*, ființa necesară.

Obiecția e foarte justă, dar ea ruinează și puterea de probare a argumentului.

Argumentul ontologic e concludent numai celui care are mai *dinainte* ideea ființei necesare; dar nu poate impune, cui n-o are, ideea unei atare ființe.

Argumentul, spre a dovedi existența lui Dumnezeu, începe prin a o presupune.

Înțelegem astfel de ce, pentru credincioșii augustinieni, un asemenea argument părea concludent. Să vedem *de ce* nu pare concludent tomiștilor.

Răspunsul e relativ simplu și ține de felul în care Toma din Aquino concepe cunoașterea omenească.

Pentru Toma din Aquino argumentul nu e concludent, fiindcă esența *ideii de Dumnezeu* nu ne e dată.

Și de ce nu ne e dată?

Nu ne e dată, pentru că cunoașterea omenească pornește de la materie. Ființa pe care o cunosc este ființa sensibilă care poate fi simțită. Obiectul rațiunii este să abstragă felul de a fi, care cauzează faptul de a fi al ființelor sensibile, concrete.

Mintea omului nu intuiește direct esența existentului, nu vede — ca intelectul îngeresc — *consecința, dată în cauză*, printr-o vedenie intuitivă[14] care anulează diferențele creatului.

Ci mintea omenească urcă greu din concluzie în concluzie și leagă adevărurile între ele, mijlocind pe unele printr-altele.

Asta e starea cunoștinței omenești, care nu e cunoașterea intuitivă a unui spirit pur, ci cunoașterea rațională a unei ființe corporale dotate cu sensibilitate.

Nu avem deci o cunoaștere nemijlocită și înnăscută a existenței lui Dumnezeu, ci numai — cum am spus — a principiilor cu ajutorul cărora ne urcăm la el în cîrje, cugetînd de la efecte la cauzele lor.

Iluzia se naște din faptul că obișnuința ne îndeamnă să socotim înnăscută o idee cu care ne-am obișnuit.

Înseamnă aceasta că existența lui Dumnezeu e de nedovedit? Și că trebuie să rămînem pradă agnosticismului? Nu.

Fără a destăinui esența divinității, putem dovedi existența, urcînd pe cîrjele rațiunii spre Dumnezeu, dar cu condiția de a pleca de la sensibil, nu de la esența divină.

Iată, dar, cum din critica neizbîndei acestor încercări de dovadă apriori, se dezvăluie posibilitatea unei alte categorii de dovezi, adaptate naturii intelectului uman: probele aposteriori!

A doua etapă a cunoașterii lui Dumnezeu în filozofia Tomei din Aquino stă în ridicarea treptată de la lucrurile create la cel care le-a creat.

Gîndul care încearcă să ajungă la Dumnezeu pornind de la lucrurile simțite de-a dreptul poate urma, după Toma din Aquino, una din următoarele cinci căi.

1) Cea dintîi cale, și cea mai însemnată pentru el, pornește — pe urmele lui Aristotel — de la constatarea faptului *mișcării*, spre a conchide la existența unui *primum movens*[15].

Redus la forma lui cea mai simplă, aceea din *Summa Teologică*, și dezbrăcat de toate dovezile ajutătoare care-l însoțesc în *Summa contra Gentiles*, acest drum e următorul.

Din experiență știm că lucrurile mișcă. Tot ce mișcă e mișcat de un altul, care e mișcat, la rîndul lui (*omne movens movetur*), și așa mai departe, pînă la un prim motor, pe care nu-l mai mișcă nimeni.

Două lucruri sînt de dovedit aici, pentru ca argumentul să convingă:

a) de ce tot ce se mișcă e mișcat; adică, de ce nu se mișcă nimic prin sine;

b) de ce nu ne putem urca la nesfîrșit, din mobil în mobil, ci trebuie să presupunem neapărat un *primum movens*.

De ce nu se poate mișca nimic prin sine? Să adîncim.

Mișcarea e, pentru Toma, ca și pentru Aristotel, *trecerea de la ce poate fi* (de la potență) *la ceea ce este în fapt* (la act).

Dar un lucru nu poate fi negat, adică nu poate fi trecut de la starea de posibilitate la starea de fapt decît de un alt lucru, care e tot în stare de fapt.

Cum mișcarea e deci actualizarea unui lucru posibil, ar trebui ca lucrul care se mișcă singur să fie în același timp — și sub același raport — și actualizat (pentru a fi motor, cauză mișcătoare) și în posibilitate (pentru a fi mișcat).

Un lucru nu poate fi însă simultan în același fel și sub același raport și în stare de *fapt* și posibilitate. Deci, tot ce mișcă e mișcat de altceva. Iar dacă ceea ce mișcă trebuie să fie în fapt, adică mișcat el însuși, el trebuie să fie mișcat de-un altul, la rîndul lui, și așa mai departe.

Pînă unde?

Regres în infinit nu poate fi, pentru că, în acest caz, n-ar mai fi un *prim* motor, și dacă n-ar fi un prim motor care să miște pe cel de al doilea și așa mai departe — totul ar sta în nemișcare.

Pentru ca mișcarea să poată exista, trebuie să admitem existența unui prim motor, nemișcat de nimeni: Dumnezeu.

Însă, cum mișcarea există, există și prim motor.

Ideea aceasta a motorului nemișcat, la care ne ridicăm din înțelegerea mișcării, are o mare însemnătate în filozofia Tomei din Aquino. Căci din ea va deduce toate atributele prin care se caracterizează pentru mintea omenească firea divinității: unitatea, simplicitatea, veșnicia și aseitatea (ființarea de sine stătătoare).

2) A doua cale pe care ne putem ridica spre Dumnezeu, pornind de la lucrurile create, este reflecția asupra *cauzei eficiente* a lucrurilor, adică asupra pricinei care face ca lucrurile să fie, în fapt, spre a conchide la existența unei *cauze prime*.

Argumentarea, reprodusă aidoma în amîndouă *Summele*, e înrudită de aproape cu cea dintîi.

Dacă privim lucrurile care sînt, fiecare are o pricină care îl scoate din neant, care îl face să fie. Nici o ființă nu-și este însă *causa sui*[16].

Cauza fiind, în chip necesar, anterioară efectului, o ființă care și-ar fi sieși cauză eficientă ar trebui să-și fie anterioară sieși, ceea ce este absurd.

Deci fiecare ființă își are cauza în afară de sine, în altă ființă, și așa mai departe.

Dar nici acum nu putem regresa la infinit, din cauză în cauză, pentru aceleași motive.

Fiecare lucru existent atîrnînd de cel care-l cauzează, dacă n-ar fi o cauză primă, n-ar fi nici o cauză secundă și dacă n-ar fi o asemenea cauză, din aproape în aproape, nici unul din lucrurile pe care le vedem existînd n-ar putea fi.

Însă noi vedem că lucrurile sînt.

Există deci o cauză primă.

3) A treia cale, dezvoltată numai în *Summa teologică*, pornește de la contemplarea *lucrurilor contingente*, spre a conchide la existența *ființei necesare*.

Lucrurile din lume se nasc și pier. Sînt deci lucruri care pot fi, însă care pot și să nu fie.

Lucrurile acestea contingente (care pot și să nu fie) nu sînt însă veșnice. Pentru că, dacă în veșnicie nu s-ar împlini putința lor de a nu fi, ele n-ar fi contingente.

Vine deci todeauna o vreme în care acestea nu mai sînt. Dar dacă toate lucrurile ar fi contingente, ar fi fost desigur o vreme în care n-ar fi existat nimic.

În acest caz, fiindcă nimic nu poate fi fără intervenția altei ființe, nici astăzi nu ar fi nimic.

De vreme ce însă lucrurile sînt, înseamnă că nu sînt toate contingente, ci există o ființă necesară.

Aceasta-și poate trage necesitatea din sine, sau din altă ființă. Dar — cum am văzut că nu ne putem urca la nesfîrșit în șirul ființelor care-și datoresc necesitatea altor ființe —, trebuie să admitem existența unei ființe necesare, care să nu-și datorească necesitatea decît sieși, dar de care să atîrne necesitatea celorlalte ființe. Este acel *ens se necessarius*[17], în care regăsim pe Dumnezeu.

4) A patra cale a cunoașterii lui Dumnezeu pornește de la contemplarea gradelor de perfecțiune a ființelor concrete, a plinătății lor, mai mari sau mai mici, și conchide la existența ființei supreme.

În *Summa contra Gentiles*, Toma reia argumentul aristotelic care, pornind: a) de la constatarea că există grade de adevăr, b) și că gradele de adevăr corespund gradelor de ființare, c) precum și de la constatarea că măsura gradului de adevăr realizat în fiece lucru particular se judecă în raport cu adevărul absolut și suveran, conchide la existența ființei supreme.

În *Summa teologică*, această cale se lărgește, întinzîndu-se la întreaga ierarhie a valorilor de existență.

Există în lume lucruri mai mult sau mai puțin bune, adevărate, frumoase, nobile, drepte sau... calde. (Și, la fel, pentru toate perfecțiunile asemănătoare ale ființei.)

Dar, mai multul sau mai puținul ce se spune despre fiecare lucru nu se spune decît prin compararea gradului de perfecțiune respectivă realizat în lucru, cu ceea ce e această perfecțiune în gradul ei suprem.

Există deci un grad suprem de adevăr, de bine, de nobil, de drept, de frumos sau de cald, care constituie ființa supremă.

Și cum, după Aristotel, gradul suprem de adevăr e și gradul suprem de ființă, iar gradul suprem al unui anumit gen e *cauza* a tot ce aparține lucrului din însușirea genului respec-

tiv, trebuie să existe ceva care să fie cauza ființei, bunătății și perfecțiunilor de tot soiul, care sînt în toate lucrurile, și acesta e Dumnezeu.

Dacă interpretarea primelor trei căi nu suscită dificultăți lăuntrice, aceasta de a patra cale stîrnește oarecare controverse.

Căci — zic comentatorii —, sau Toma a luat ideea de *maxime ens* și de *maxime veritas* în sens *relativ*, și atunci concluzia trasă în favoarea unei ființe *absolut supreme* este un paralogism; sau Toma a luat ideile acestea în sens *absolut*, și atunci concluzia e defectuoasă, pentru că argumentarea care conchide de la considerarea gradelor de adevăr la existența supremă nu face decît să reia argumentele apriorice augustiniene și anselmiene, care deduc pe Dumnezeu din *ideea de adevăr* sau din *ideea ființei supreme*.

Rădăcina istorică platonizantă și înfățișarea platonizantă a mersului gîndirii tomiste pe acest drum nu sînt de tăgăduit.

Constituie însă ele o cădere a tomismului sub învinuirea ontologismului pe care-l reproșa augustinienilor ce foloseau argumente similare?

Gilson, care a aprofundat lucrurile, observă, cu drept cuvînt, că învinuirea nu e justă.

Ce vină făcea Toma ontologismului augustinian?

Că conchide la existența ființei divine, pornind de la contemplarea esenței ei, ceea ce e o petițio de principii[18].

E valabilă această obiecție în cazul celui de al patrulea argument tomist?

Nu.

Căci el nu începe prin a contempla firea divinității, ci pornește tot de la considerarea însușirii ființelor concrete.

Ce sînt însă aceste ființe? Un amestec de forme inteligibile cu materia sensibilă.

De la ce pornește raționamentul?

Nu de la ideea pură de adevăr, de bine sau frumos, ci de la ideile corespunzătoare, pe care intelectul omenesc le desface, prin abstracție, din lucrurile sensibile, care le cuprind în parte.

Poziția nu are nici un viciu logic — adaugă Gilson —, pentru că, dacă exemplarele divine ale binelui, frumosului sau adevărului cerut ne scapă, participările lor finite nu numai că nu

scapă minții omenești, ci și formează primul obiect al inteligenței noastre.

Ce ne-ar opri atunci să luăm ca punct de plecare al raționamentului însușiri ale ființei realizate în grade deosebite de perfecție, tot așa cum s-au luat mișcarea, cauza sau necesitatea?

Se poate deci spune că toate căile tomiste sînt, într-un fel, și ele platonice.

Aci se dezvăluie mișcarea esențială a căilor tomiste către Dumnezeu: *„Nihil est cognoscibile, nisi per similitudine primae veritas“*[19] și lumea în care se realizează: univers ierarhizat după gradele de existență și perfecțiile închise în esența lucrurilor.

5) A cincea și ultima cale pornește de la constatarea *rînduielii lucrurilor* și conchide la existența unei *inteligențe rînduitoare* a lor.

Lucrurile potrivnice și deosebite prin firea lor nu se pot împăca într-o aceeași rînduială, todeauna, sau de cele mai multe ori, dacă nu există o ființă care le stăpînește și care subordonează pe fiecare unui scop determinat.

În lume, constatăm însă că lucruri cu firi deosebite se-mbină într-o aceeași rînduială, nu uneori și din întîmplare, ci mereu și-n chip regulat.

Trebuie deci să existe o inteligență providențială care să domnească în lume.

Deși deosebite, adică pornind, fiecare, de la constatarea altui fapt, spre a ajunge la existența unuia din felurile de a fi ale divinității:

primul, de la mișcare la primul motor;

al doilea, de la efect la cauza primă;

al treilea, de la existența contingentă la ființa necesară;

al patrulea, de la perfecțiunile anticipate ale ființei concrete, la plinătatea ființei supreme;

a cincea, de la rînduială la ordonator.

Cele cinci căi spre Dumnezeu ale Tomei din Aquino au însemnate caractere comune, care arată că nu sînt decît o diversificare a unei aceleiași mișcări a spiritului.

1. *Toate au o bază empirică*, pornind de la constatarea unui *fapt*, deosebindu-se prin aceasta de dovezile augustiniene și anselmiene.

2. *Toate aplică principiul cauzalității*, conchizînd de la aceste fapte la *cauza* lor, folosind, în acest scop, puterea inteligenței de a surprinde în lucrurile concrete esențele participate, subzistînd curate în exemplarele inteligenței divine și menținînd deosebirea clară dintre Creator și creatură.

3. *Toate presupun o rînduială ierarhică de cauze*, rînduite în ordinea perfecțiunii ființelor subzistente prin cauze secunde; dar neexplicate deplin decît prin cauze prime...

A treia etapă a cunoașterii lui Dumnezeu în filozofia Tomei din Aquino stă în determinarea atributelor lui Dumnezeu.

Ce putem ști despre Dumnezeu, în afară de faptul *că* este?

Putem noi cunoaște *ce* este? Putem noi ști ceva despre firea lui?

În primul rînd, ce înseamnă a spune că știu *ce* este un lucru?

A ști ce este un lucru înseamnă, în același timp, două lucruri:

1) întîi, a-i cunoaște *genul*, a-l situa într-o clasă de lucruri la fel cu el, după însușirile comune;

2) apoi, a-i cunoaște *însușirile proprii*, care-l caracterizează înăuntrul genului și-l deosebesc de lucrurile asemănătoare.

Într-un cuvînt, a cunoaște *per esentiam*[20] înseamnă a defini.

Această cale ne e închisă pentru cunoașterea Dumnezeirii, pentru că firea lui Dumnezeu nu face parte din nici un gen. Ea depășește într-atît orice altă ființă, încît nu poate sta alături și forma o clasă de ființe cu nici o alta.

Dacă nu putem spune ce este, nu putem oare spune măcar ceea ce nu este?

În loc să plecăm de la o esență necunoscută și să-i adăugăm determinări pozitive, lipsite de orice suport, nu ne-am putea apropia de Dumnezeu prin determinări negative, în raport cu esența lucrurilor cunoscute?

E acest fel de a proceda un mod de cunoaștere? Da. Însă e imperfect.

Determinările negative strîng obiectul ca și cele pozitive și-l deosebesc de ceea ce nu este el.

În felul acesta, mintea omenească, fără a putea pătrunde vreodată, instituie totuși un asediu în regulă al esenței lui Dumnezeu[21].

Care sînt, după Toma, fazele succesive ale acestui asediu? Ce poate cuceri mintea omului din liniile de apărare ale Cetății lui Dumnezeu?

Fie-mi îngăduit, în această epocă de linii Maginot[22], această comparație — grosolană, dar expresivă — a asaltului Tomei împotriva liniei „Marelui Anonim"[23], a zeului necunoscut al apostolului Pavel. Comparația nu e chiar absurdă, dacă ne amintim de metoda „localizării misterului" de care vorbea cîndva Jacques Revier.

Căile de străpungere le cunoaștem: cea dintîi este calea mișcării, și, pe această cale, principalele unelte de asediu, tancul întregii operațiuni tomiste este *motorul imobil*.

Cu ajutorul ei cucerește Toma cea dintîi linie de apărare a Dumnezeirii. Linia înaintată, de camuflaj a timpului.

Fiind nemișcat, Dumnezeu e fără-nceput și fără sfîrșit, dincolo de Timp, adică *veșnic*.

Depășirea liniei timpului atrage căderea consecutivă a altor puncte de sprijin, legate de ea.

Dacă Dumnezeu e veșnic, el *nu e amestecat*. El nu poate să nu fie. Deci, e *todeauna în act*. Deci, *în el nu e nici o posibilitate pasivă*, nedeterminată, *el nu e materie*. Dacă nu e material și nici posibilitate nedeterminată, *el e simplu*, și dacă e simplu, e *unic*, și dacă e simplu și unic, nu e în el nimic străin de el însuși.

Spărtura produsă în linia întîi a apărării tainelor Dumnezeiești este exploatată de Toma la aripă pe a doua și a treia cale de pătrundere, aceea a cauzalității eficiente și a contingenței, de data asta spre centrul poziției, *împotriva liniei existenței*. Uneltele de atac sînt, aci, ideea de *cauză sui* și ideea de *ens necessarium*.

Dacă Dumnezeu e unul și neamestecat, atunci, firea lui nu se poate deosebi, ca la făpturi, de fapta lui. Felul lui de a fi este faptul lui de a fi. El este cel care este[24]!

Și, cum ființa lui este *neadăugată* și *nealterabilă*, ea nu poate izvorî decît din ea însăși. Ea este *cauza sui*.

Poziția dobîndită se cere însă consolidată.

Existența aceasta a lui Dumnezeu, care se confundă cu o existență inextranzitivă, ce este, dacă ea nu e un gen care să îngăduie definirea divinității?

Ce rămîne dintr-o astfel de cunoaștere? Nu e ea o simplă schemă, o pură abstracție, goală de conținut?

Ne-am înșela dacă am crede că toate aceste cuceriri negative sînt împuținări ale ființei dumnezeiești.

Asediul de care vorbim este un asediu în Duh și știm că, spre deosebire de cele ce se petrec în lumea trupurilor, unde cunoașterea e istovitoare, exhaustivă, și ridicarea la sens, golește ideea de conținut existent; aci fiecare punct cucerit deschide o nouă perspectivă îmbogățitoare a ființei.

În aceeași clipă în care ostașii minții au creat o poziție asupra lui Dumnezeu, toată realitatea lui de foc se vădește *dincolo* de poziția cucerită.

Metoda de asalt a Tomei e o metodă de înaintare prin depășiri succesive. O metodă de transcendere pornind de la lucrurile de aci.

Ceea ce dobîndești, în fond, e sentimentul pe care trebuie să-l fi încercat Napoleon după bătălia de la trecerea Moscovei. Nedumerirea de după victorie și presimțirea îngrijorătoare a prăpastiilor care se deschid necontenit în calea unei încercări de cuprindere din care Celălalt se derobează.

Să nu fie această cale firească a minții decît o iluzie?, la fel cu alergarea ogarului după un iepure fictiv? Sau ca portretul lui Leon Paul Fargue, pe care pictorul l-a închipuit urcînd spre soare pe-o scară atîrnată-n vînt?

Nu. Alături de această cale a determinărilor negative, mai există și o a doua cale, firească, pozitivă. Aceea a cunoașterii *după asemănare*[25].

Dacă Dumnezeu nu poate fi definit și dacă determinările negative nu-l mărginesc în chip real, ci-i vădesc numai transcendența absolută față de oricare făptură, ca și cum putem ști pozitiv despre el?

Și cum putem, fără a blestema, să-i atribuim însușiri, cum sînt bunătatea, frumusețea, tăria, adevărul, pe care le rostim cu înțeles despre lucrurile de aici?

Lămurirea acestei putințe ne-o dă încercarea Tomei din Aquino de a statornici *sensul analog al existenței* — una din articulațiile de căpetenie ale sistemului tomist.

Între ceea ce spuneam despre lucrurile de aci și ceea ce spuneam despre Dumnezeu nu există comună măsură. Nici o afirmație omenească nu se aplică defel lui Dumnezeu și lucrurilor din natură. Orice determinare împrumutată lumii de aci este *irevelantă* pentru esența dumnezeirii. Orice afirmație cuprinde-n ea un sens privativ. Orice propoziție relativă la creatură își pierde sensul aplicată la Dumnezeu.

Atacul tomist se desfășoară, aci, pe calea a patra a depășirii, adică, pe calea argumentului care pornește de la valorile participante, la valorile etern subzistente în înțelepciunea divină, e un atac insidios. El nu mai e un atac mecanic, sau un atac eficient. Ci un atac cu predare dinăuntru. Un atac întemeiat pe o complicitate a inteligenței divine, care lasă urme în lucrurile firești, în tabăra atacatorului. Calea aceasta presupune un complice în cetate. Un Efialtes[26] al Duhului care să arate căile de întoarcere a Termopilelor văzduhului.

Urmele sînt irevelante, desigur, în natura lor; ascunse, criptice, *„per specula et enigmatae"*[27], dar sînt urme care — la nivelul cunoașterii omenești — se pot totuși descifra.

Însușirile de bun, de frumos, de adevărat pe care le atribuim lucrurilor create nu-și au izvorul în creație. Ele sînt amprentele digitale lăsate de Creator pe făptură.

Ele nu permit conchiderea univocă de la creator la creatură, dar vădesc că făptura are un creator.

Analogia joacă acest rol, de *a pune mintea pe cale*. Ea nu destăinuiește esența celor de Dincolo; arată însă, în lucrurile de aci, o asemănare cu cele din Dincolo. Nu poți trece, cu ajutorul lor, nici univoc, nici echivoc, de la creator la creatură. Dar te poți referi la ea.

Bunătatea, perfecția, mărginite și imperfecte, de aci, se referă la o bunătate și o perfecție nemărginită de dincolo.

Multiplicitatea conținuturilor *referite* nu compromite *unitatea* și *simplicitatea* dumnezeiască, pentru că ele nu sînt *atribuite* ca însușiri lui Dumnezeu, ci sînt *referite* la însușiri asemănătoare, necunoscute în ele însele, ale divinității.

Din faptul că bunătatea și frumusețea sînt deosebite aci, nu pot conchide la fel pentru firea lor de dincolo.

Pe această cale, Toma ajunge să refere esenței dumnezeiești bunătatea nemărginită a binelui suprem, inteligența nemăsurată, voința, viața, cunoașterea de sine și cunoașterea făpturii într-un chip deosebit de felul nostru de a cunoaște toate efectele firii preexistente în inteligența divină și cunoașterea lor fiind cauză lucrătoare a acestora.

Concluzia acestei căi directe o putem aduce acum la un loc cu celelalte.

Mintea noastră nu poate fi socotită că știe ce e un lucru decît cînd îl poate defini, adică, atunci cînd își înfățișează complet adecvat ceea ce este.

Tot ce mintea noastră concepe despre Dumnezeu e, în chip necesar, deficient și de aceea firea lui scapă cuprinderii minții noastre.

Concluzia Tomei din Aquino e, aci, aceeași cu aceea a lui Dionisie Areopagitul: cea mai înaltă cunoaștere pe care o putem dobîndi în viața aceasta cu privire la firea dumnezeiască este certitudinea că Dumnezeu e mai presus de tot ce gîndim despre el[28].

Înțelesul ce se dă cunoașterii atributive a esenței lui Dumnezeu se leagă, deci, cu înțelesul pe care l-am dat dovezilor despre existența lui.

Toate nu sînt decît mărturii ale transcendenței absolute a esenței divinității față de făptură.

Toată învățătura Tomei despre caracterul *univoc* și *analogic* al ideii de existență, care nu este un *gen* în care să se subsumeze ansamblul lucrurilor, este menită să articuleze această imposibilitate de a cuprinde, sub un același concept, creator și creatură, adică, să salveze transcendența absolută a Divinului și să evite orice fel de compromisuri panteiste[29].

Înțelegem acum de ce Toma critică ontologismul augustinian, așa cum fusese înțeles de Anselm, de Alexandru din Halès, de Bonaventura; este pentru că aceștia nu situează suficient de clar platonismul, acolo unde e locul lui, în lumea înțelepciunii divine, transcendente, făcînd din această înțelepciune un fel de arhetip firesc al lucrurilor de aci, adică — ceea ce nu se poate — un fel de acoladă care privește sub același raport lucrurile de aci cu cele de dincolo.

Urmările acestui lucru în înțelegerea filozofică a faptului creștin sînt nebănuite, deși nu se vădesc decît unui ochi obișnuit cu rigorile gîndului.

Căci, de îndată ce ontologismul a introdus, măcar ca ispită, ideea echivocității relațiilor dintre creator și creatură și permit gîndului urcarea directă *revelantă*, de la creatură, înapoi spre creator, înțelegerea faptului esențial al creștinismului: întruparea, precum și înțelegerea Sfintei Treimi suferă devieri, care amenință să le compromită taina. Procesiunea Fețelor Dumnezeiești apare ca un arhetip al Creației înseși, în continuitate cu procesiunea restului lucrurilor. Lucrurile apar condiționate prin esența divinității, care ar fi oarecum obligată prin firea ei să le creeze. Astfel se compromite actul ireversibil al creației, a cărui întreagă măsură e în Dumnezeu, dar întruparea, în loc de a fi un fapt de Har, o unire suprafirească a divinului cu umanul în Hristos, o manifestare a dragostei lui Dumnezeu, fără de asemănare, tinde să devie un fel de *categorie necesară* a universului, înrudită necesar cu faptul creației, care legitimează ceea ce s-a văzut la unii origeniști, adică, o mărturisire eretică a unei întrupări graduale și universale.

Toată această argumentare poartă, în fond, nu împotriva fericitului Augustin, ci împotriva platonismului, latent sub această interpretare. Și nu poartă nici în mod absolut împotriva platonismului, ci împotriva celor care fac platonism la nivelul inteligenței umane, amenințînd astfel confuz înțelegerea creștină a lumii cu o înțelegere panteistă, care compromite deosebirea creatorului de creatură și înțelesul temei întrupării.

O lume ierarhică de esențe există și pentru Toma din Aquino; dar între creatură și divinitate e o deosebire de esență.

În timp ce la Platon trecerea de la Dumnezeu la lume se făcea continuu și procesiv, printr-un spor al neființei, care nu acordă spiritualitate pură decît lui Dumnezeu, îngerii, oamenii, animalele și lucrurile materiale, pînă la pura nonexistență a *materiei*; la Toma din Aquino — ca și la Aristotel —, există discontinuitate ontologică între regiunile ființei. Fiecare ființă e o alcătuire de formă și materie proprie. Și ierarhia ființelor nu o dă numai amestecul de materie și forme, ci ierarhia pluralistă a formelor substanțiale.

O înțelegere organic deosebită a structurii existenței, deci. Astfel, în timp ce, la Platon, trecerea de la posibilitate la act, de la ideea de lucru existent constituie nu o îmbogățire, ci o sărăcire a ființei prin căderea ei în materie, în neființă; la Toma din Aquino — ca și la Aristotel —, trecerea spre act a purei posibilități constituie o sporire a ființei.

De aceea, în filozofiile creștine întemeiate pe platonism, lumea creată va tinde spre o inconsistență funciară, care, în une-

le rătăciri origeniste, va merge pînă la instituirea lipsei în Dumnezeu; iar în unele rătăciri postaugustiniene va merge pînă la răpirea oricărei semnificații a lucrării omenești spre mîntuire: *Soli Dei blasia*.

Pe cînd, dimpotrivă, filozofia creștină, derivată din împăcarea aristotelismului cu dogma, va căuta să salveze, pe de o parte, separația radicală a esenței Creatorului de cea a creaturii și unirea lor substanțială hipostatică în faptul dumnezeiesc al întrupării Domnului Hristos.

Intuiționismul filozofic confundă viziunea beatifică, cea de har, a sfinților, cu cunoașterea noastră firească de aci, pe cînd în realitate aceasta nu e, după vorba sfîntului apostol Pavel, decît „cunoaștere din parte, ca prin oglindă, în ghicitură", iar aceea va fi „față către față"[30].

Din toate însușirile arătate pînă acum, ați băgat de seamă că lipsesc, pe de o parte, toate însușirile care înfățișează lucrarea tainică a lui Dumnezeu în lume, legătura lui intimă cu Ființa în lucrarea mîntuirii.

Este pentru că semnificația esențială a lucrării Dumnezeiești mîntuitoare omul n-o are pe calea cunoașterii firești.

Taina Sfintei Treimi, izvorul creației, adică mărturisirea că Hristos e Fiul Dumnezeului celui viu, care singură ne scapă de triteism și de modalism și ne face să mărturisim un singur Dumnezeu în trei fețe de o ființă, nu se face în înțelegere, ci în Duhul.

Și, la fel, taina uniunii hipostatice, izvorul mîntuirii, adică mărturisirea unirii în ființa unică a Domnului Hristos, a două firi nedespărțite și neamestecate, divină și umană, care singură ne ferește, de o parte, de *monofizitism* (de o fire) și, de alta, de *ditelevis* (două voințe), *nu se dezleagă înțelegerii fără har*.

Firește, cugetarea filozofului va proiecta și asupra acestor probleme: 1) distincția reală dintre existență și esență, la lucrurile create, și identificarea lor în Dumnezeu; 2) distincția dintre act și posibilitate, și 3) caracterul analogic al cunoștinței și va obține o lămurire lineară a tainelor celor mai adînci ale vieții noastre creștinești.

În ce mă privește însă, simt că mă apropii de prăpastii în care mintea șovăie să urmărească discriminările subtile ale scolasticii tîrzii asupra deosebirii reale dintre existență și esență, chiar în concepția divinității.

Nu numai pentru că ar fi obositoare. Dar pentru că socotesc mai de folos sufletelor noastre să păstreze, de la-nceput, acestor taine, caracterul negrăit, la care tot ne-am întoarce, după ce am fi trecut prin arșița minții în preajma acestor meleaguri.

Să aruncăm deci o privire încheietoare asupra celor spuse pînă aci.

La întrebarea copilului de 5 ani, nu răspunde filozoful Toma din Aquino.

Pentru că drumurile cunoașterii lui Dumnezeu sînt aci, toate căi „prin oglindă, în ghicitură", iar nu vedenia față către față.

Dar pentru această vedere, nici o filozofie din lume nu te poate învrednici. Ci numai sfințenia!

Cînd am ajuns a lămuri măcar aceste lucruri și a deosebi cărările imanente ale gîndului de depășirea efectivă care nu se întîmplă niciodată de jos în sus,

sîntem poate mai pregătiți a înțelege cuvinte ca acelea pe care le rostește sfîntul Toma ucenicilor săi, care-l roagă să urmeze a le comenta textele:

„Astfel de lucruri mi-au fost dezvăluite, fraților că toate acestea îmi par a nu fi decît paie și vînt!"

REALISM TOMIST ȘI IDEALISM FENOMENOLOGIC

Pentru Platon, ideea este în același timp esență a realității și esență a cunoașterii; cu alte cuvinte, ceea ce cade în inteligență este tocmai ceea ce există; aceasta logic, iar metafizic, ideea este aceea prin care există lucrurile trecătoare ale lumii simțurilor, ce nu sînt decît niște copii palide ale lumii ideilor.

Pentru Aristotel, la fel, inteligența poate cuprinde de-a dreptul esențe, și esența este aceea ce face metafizicește posibilă existența lucrurilor.

Cu următoarele deosebiri gnoseologice:

1) la esențe se ajunge pe cale de abstracție; și

2) aceste idei nu sînt realizate independent de lucrurile trecătoare ale lumii simțurilor și aparte ca la Platon, ci funcționează ca principii organizatoare interne lucrurilor din această lume.

La fel pentru tomiști, esența e ceea ce cade imediat în inteligență, iar esența este ceea ce este și principiul existenței lucrurilor sensibile. Prinzînd o esență, inteligența cuprinde simultan rădăcina reală a unui lucru. Aceste esențe se dobîndesc de intelectul agent prin abstracție (scolastică). Aceste idei nu există însă imanent realizate în lume alături de lucrurile sensibile, ele există totuși transcendent, ca idei ale intelectului divin.

Pentru fenomenologie, inteligența poate ajunge la esențe, dar aceste esențe sînt ideale; singure lucrurile simțurilor sînt reale. Esența nu mai e, apoi, ceea ce cade imediat în inteligență, ci aceea la care poate ajunge inteligența prin neglijarea existenței. În ce raport sînt aceste esențe cu realitatea empirică sau care e metafizica fenomenologiei, nu ni se spune.

În știința exactă, de asemeni, inteligența nu cuprinde esențe, ci izolează condiții de mînuire. Ceea ce cade în inteligența științifică nu este, deci, un obiect logic, care să fundeze existența obiectului, ci o felie ideală din existența aceasta, prin care noi putem mînui obiectul. Succesul științei vine de aci.

Poziția științei exacte este o consecință a confuziei pe care a introdus-o Descartes între existența unui fenomen și mînuirea lui, posibilitatea de a-l fabrica. Căci aceasta este cunoașterea lui Descartes.

La Kant, ceea ce cade în inteligență nu e esența obiectelor, ci materia lor, căreia inteligența îi dă o formă. Siguranța cunoștințelor vine de la inteligență, nu de la obiecte.

La Hume, ceea ce cunoaștem sînt numai obiceiuri subiective, conținuturi ideale.

E de esența oricărui *realism*, ca esența să fie indisolubil legată existenței. Ca ceea ce este un lucru să fie, în același timp, ceea ce îl face să fie.

Dimpotrivă, e de esența idealismului să deosebească între existență și esență și să afirme că existența uneia nu implică pe cealaltă.

Aceasta ne dă cheia cîtorva legături posibile:

realism inteligibil, empiric, transcendental, transcendent, imanent; realism naiv, metafizic, critic, intuiționist.

La Spinoza, realismul integral e realizat în Dumnezeu, ființă a cărei esență cuprinde existența.

Argumentul ontologic nu este o dovadă, ci o „poziție spirituală", afirmația eristică a conștiinței realiste.

Abstracția scolasticilor se deosebește mult de abstracția științifică sau carteziană; abstracția scolastică seamănă mai mult cu reducția eidetică a fenomenologilor, de care se deosebește totuși prin veleitățile sale, că ar avea rezultate realiste.

Abstracția științifică pleacă din empirie, desface din empirie anume calități empirice și interpretează prin ele obiectele; abstracția scolastică pleacă din empirie, dar nu rămîne în empirie, ci atinge în empirie ideile care fundează această empirie; abstracția kantiană pleacă din empirie, dar aplică empiriei formele *apriori* ale inteligenței; dar cum poate, atunci, atinge empiria e un mister? Abstracția carteziană desface obiectele în elemente simple, direct evidente; explicația carteziană constă în această desfacere și reconstruire ideală a obiectelor. E esențial socotit aci elementul pe baza căruia se poate reconstrui fără rest obiectul.

DEOSEBIRILE
DINTRE LUTHER ȘI CATOLICI
Din perspectiva unui ortodox

1. RĂUL RADICAL AL FIRII OMENEȘTI

Pofta, vatră a păcatului (*fama peccati*), după Augustin, e congenitală firii omului și nu poate fi dezrădăcinată din sufletul lui; *nici păcătoșenia*, deci, zice Luther. (În alte forme, acest pesimism antropologic merge pînă la Kant și peste el, la Kierkegaard și la Klages.)

Catolicismul crede și el că omul e păcătos din fire; dar crede în virtutea regeneratoare, născută în sufletul omului din lucrarea mîntuitoare a Harului Dumnezeiesc, a Sfîntului Duh, care alungă păcatul din această vatră, născînd astfel omul nou, duhovnicesc, prin botez, prin pocăință și prin celelalte taine ale Bisericii.

2. MÎNTUIREA PRIN CREDINȚĂ, NU PRIN FAPTE

Nu te mîntuiești făcînd fapte bune — zice Luther —, ci crezînd. Crezînd în îndurarea lui Dumnezeu peste toate păcatele (*Sola fide*). Faptele bune sînt rodul credinței, nicidecum principiul ei.

Catolicismul crede, dimpotrivă, că credința fără faptă e moartă și că omul va fi judecat după fapte (paharul cu apă dat săracului).

Ne mîntuim deci și prin credință, și prin fapte. Ele sînt rodul dragostei Dumnezeiești în noi. Iar această dragoste se naște în noi prin lucrarea harului Dumnezeiesc și prin aceea că luăm parte la jertfa lui Hristos în viața tainică a Bisericii.

3. ANTIINTELECTUALISMUL

Credința nu e — pentru Luther — un soi de cunoaștere, ci un act arbitrar de voință, o dăruire de sine care se opune rațiunii.

După învățătura oficială a catolicismului, a tomismului aristotelic, dimpotrivă, credința nu se opune cunoașterii, ci o întregește acolo unde nu mai poate răzbi prin puterile ei proprii.

4. ÎNDREPTĂȚIREA PĂCĂTOSULUI PRIN JERTFA LUI HRISTOS

Păcătosul nu se mîntuie — după Luther — ferindu-se de păcate, rugîndu-se la Biserică și silindu-se să facă binele cu ajutorul lui Dumnezeu, dobîndit prin Biserică, ci aruncîndu-se ca un pierdut, printr-un elan interior, de credință, cu păcate cu tot, în brațele sau „în cîrca" — zice el — a lui Dumnezeu (*Pecca fortiter crede fidius*).

Hristos mîntuie pe om, jertfindu-se în locul lui, prin meritele lui și acoperindu-i păcatele cu pulpana hainei lui. Toată lucrarea mîntuitoare e a lui și omul e *pasiv* în această lucrare pe care o primește ca pe un dar. (*Soli Dei gloria*, va adăuga mai tîrziu Calvin, după sfîntul Pavel.)

Catolicismul crede și el că Hristos săvîrșește lucrarea mîntuirii, plătind pentru păcatele noastre; dar omul ia parte, în el, la jertfa lui Hristos, care se prelungește în viața tainică a bisericii (acesta fiind sensul sacramental al liturghiei la catolici, care nu mai e „comemorarea" sacrificiului lui Hristos, ca la luterani, ci necontenita lui „resăvîrșire" sacerdotală).

Pentru el, Biserica administrează pe pămînt lucrarea sfințitoare a Duhului Sfînt în sînul comunității credincioșilor, care continuă această jertfă în Sfînta Euharistie. Omul e deci asociat, părtaș la lucrarea lui Dumnezeu de mîntuire. El trebuie să se învrednicească de ea. Acesta e sensul esențial al lucrării mîntuitoare la catolici și se vede cît e de strîns legată de „împărtășanie" și de pregătirea pentru ea (vezi: *Comorile* lui Péguy).

5. RELIGIOZITATEA INTERIOARĂ, OPUSĂ FORMALISMULUI SACRAMENTAL

Religiozitatea adevărată, pentru Luther, stă în căutarea lui Dumnezeu cu inima, ci nu în evlavia exterioară rituală (al cărui prototip e morişca de rugăciuni a anumitor secte tibetane). Tainele Bisericii nu lucrează asupra omului din afară, fizic, vrăjitoreşte, ci îi prefac sufletul pe dinăuntru, psihologiceşte (de aci, începutul Reformei: cearta pe indulgenţele vîndute de papă pe bani, care au scandalizat pe Luther).

Catolicismul crede că evlavia adevărată e aceea care se manifestă supusă, în comunitatea credincioşilor care iau parte prin împărtăşanie şi prin celelalte Taine (botez, ungere cu sfîntul mir, cununie, spovedanie, preoţie, maslu) la viaţa tainică a Bisericii, în care Dumnezeu lucrează sacramental, direct, cu puterea lui proprie (*ex opere operarum*), delegată urmaşilor regulaţi ai lui Petru şi ai celorlalţi apostoli, care au dobîndit putere „să lege" şi „să dezlege" păcatele în numele lui.

6. EVANGHELISMUL ANTITRADIŢIONAL

Omul poate ajunge, după Luther, direct la Dumnezeu, fără alţi mijlocitori (cler sau Biserică), prin convertirea inimii, sub înrîurirea meditaţiei directe a *Sfintei Scripturi*, în afară de orice interpretare tradiţională, călăuzit fiind numai de Duhul Sfînt.

Catolicismul crede, dimpotrivă, că singurele căi sigure ale Duhului Sfînt sînt ale Bisericii şi că la Dumnezeu se ajunge prin evlavie şi cucernicie (rugăciune, post, umilinţă şi fapte bune), săvîrşite în Biserică, adică, în comunitatea viilor şi morţilor mărturisitori ai aceleiaşi credinţe, la fel rugători, săvîrşind aceeaşi jertfă şi ascultînd de aceeaşi autoritate, pe temeiul tradiţiei apostolice necurmate, universale şi neschimbate, care a dat şi *Scripturile* şi care le garantează şi unitatea de înţeles.

7. SPIRITUALISMUL APOLITIC, ANTICLERICAL ŞI ANTIPAPISTAŞ

Papa şi rînduiala apostolică a Bisericii sînt — după Luther — uzurpări şi deformări ale duhului creştinesc originar. Ele

confundă rînduiala sufletească interioară a Împărăţiei lui Dumnezeu cu rînduiala pămîntească a Împărăţiei Mamonei. Biserica lui este „presbiteriană", adică, supusă autorităţii pur spirituale a obştei conduse de bătrîni păstori de suflete, încercaţi în credinţă, dar fără altă vocaţie specială.

Catolicismul crede că papa, urmaşul lui Petre, întîiul dintre apostoli, e vicarul lui Hristos pe pămînt şi capul văzut al bisericii acestuia. El e fără greş în credinţa rostită *ex cathedra*. Lui i s-au dat cheile „Împărăţiei Cerurilor" şi *toată puterea* în cer şi „pe pămînt" şi, ca atare, e „Domnul Domnilor" şi „Împăratul Împăraţilor", ca şi cel căruia îi ţine locul, dacă nu cu puterea directă, măcar din pricina păcatului (*ratione peccati*), care paşte pe cei ce folosesc puterea pământească. Iar preoţia e rînduită de Hristos ca o taină şi o legătură deosebită, cu puteri sfinţitoare deosebite, delegate ei anume de Hristos.

Acestea sînt deosebirile principale asupra cărora m-ai întrebat.

Văzute de la noi, poate că sînt două feţe sparte în Apus, ale unui creştinism originar, unic, rămas nedespicat în Răsărit, între faţa lăuntrică şi cea din afară. Lutheranismul n-ar fi astfel decît preţul spiritual al păcatului pe care l-a săvîrşit catolicismul, cînd, spărgînd comunitatea de iubire a bisericii lui Hristos, a opus autoritatea văzută libertăţii duhovniceşti, încercînd să substituie unităţii nevăzute a inimilor unitatea văzută a credinţei instituţionalizate, pe care a instaurat-o cu sabia în sînul societăţii politice a vremii.

De atunci, tendinţele autoritariste ale credinţei exterioare, deşi nu complet secate de orice conţinut, ceea ce ar fi, desigur, o exagerare să se spună, au lăsat pe dinafară, au expulzat din sînul catolicismului celălalt principiu de libertate, de elan interior, cu care fusese înfrăţit în comunitatea originară de iubire, în autoritatea liber consimţită.

Şi tot de atunci, acest principiu s-a constituit antagonist, ca spirit de liberare, de protest, umplînd cu răbufnirile lor tot Evul Mediu german. Lutheranismul nu e decît precipitatul ultim, închegarea lui doctrinară pe tărîmul religios la sfîrşitul Evului Mediu.

Nietzscheanismul şi chiar Germania de azi sînt, desigur, proiecţiile — pe alt plan — ale aceleiaşi tulburări adînci spirituale a Apusului!

În *Buch der Tröstung*, mi se pare, a lui Angelus Silesius, am citit cîndva, înainte de Luther, aceste versuri prin care alungă îngerii și pe toți mijlocitorii drumului către Dumnezeu, spre a-și afla drum direct la el:

> Weg, weg, ihr Seraphim, ihr könnt mich nicht erquicken,
> Ich will den wahren Weg zum lieben Gott allein[6].

Dovadă că spiritul „lutheran" e dinainte de Luther.

Și același spirit îl aflăm la „frățiile libere" ale Duhului Sfînt la Meister Eckhart, la Tauber, la Böhme și chiar în toată mistica apuseană.

Privit deci nu în amănuntul structurii doctrinare, ci în tendințele lui adînci, spirituale, lutheranismul apare aci, în Răsărit, de unde-l privim, ca prețul unui păcat specific al Apusului, la care privim cu tristețea cu care se privesc toate rupturile. Mai ales cînd îi suportăm prețul petecelor.

JACQUES MARITAIN — GÎNDITORUL ȘI ARTISTUL

Sfîrșit de februarie 1927

Dragii mei,

Mi-a fost dată pe ziua de ieri una din cele mai mari bucurii din viața mea. La Cercul de studii religioase condus de N.A. Berdiaev (autorul unei cărți apărute de curînd, pe care poate că unii din[tre] voi o cunosc deja: *Le nouveau Moyen-Âge*[1]) — la Asociația Creștină a Studenților Ruși —, am ascultat pe Jacques Maritain, șeful netăgăduit al Renașterii neotomiste, filozof strălucit, autor a nenumărate cărți menite să vădească o schimbare de mentalitate a vremurilor moderne față de cele ce le-au precedat. Rînd pe rînd: *La philosophie bergsonienne*; *Art et scolastique*; *Antimoderne*; *St. Thomas d'Aquin apôtre des temps modernes*; *Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles*; *Réflexions sur l'intelligence et sur la vie propre*; *Trois Reformateurs*; *Réponse à Jean Cocteau*; *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques d'Action française*; sau studiile din „Chroniques": *Grandeur et mysère de la metaphysique*; din „Revue Universelle": *Réflexions sur le temps present, St. Thomas d'Acquin*; sau din „Revue de Philosophie"...; și, în fine, cele 2 volume de filozofie sistematică: *Introduction générale à la Philosophie* și *La petite logique*, dintr-o serie mai mare — dovedesc încercarea de a restaura filozofia sfîntului Toma în miezul cugetării contemporane. Alăturea de el lucrează, cu tot atîta autoritate și strălucire, dar cu mai puțină influență în cercurile de nespecialiști, *Garrigou-Lagrange*, cu o carte celebră: *Le sens commun*; părintele *Sertillanges*, cu *La vie intellectuelle* și nou apăruta *Notre vie*; părintele *Gillet*, conducător al marii traduceri de popularizare a *Summei teologice* a sfîntului Toma; sau profesorii *Peillaube*, *Vignon*, *E. Gilson*, profesor la Sorbona, specialist în filozofie medievală, cu un celebru *Co-*

mentar al *Discursului asupra metodei* al lui Descartes, cu un studiu despre *Izvoarele scolastice* ale gîndirei lui Descartes, cu un *Curs de filozofie medievală*, a cărui abreviere se găsește pe un preț accesibil în mica colecție a lui *Payot*; în fine, un prim volum dintr-o carte asupra tomismului.

E interesant de marcat locul pe care îl ocupă tomismul în cadrul cugetării franceze asupra celor religioase. În gros, s-ar putea împărți influențele cam astfel: toată istoria spirituală a Franței de după 1789 s-ar putea înfățișa tipic... etc... (vezi ce e tipărit aci).

Pentru lămurirea locului ocupat de tomism în cadrul culturii franceze, vă trimet un fragment de articol pe care vă rog să mi-l restituiți odată cu scrisoarea. Citiți pasagiile însemnate cu albastru (— așa). Restul nu e stilizat, ci numai dictat[2].

Revenind la Jacques Maritain, mi-e greu să traduc impresia covîrșitoare pe care mi-a făcut-o inteligența și credința acestui om (Jacques Maritain).

Închipuiți-vă un pian cu coadă, minunat, care ar poseda trei claviaturi a 7 octave suprapuse, așa încît să dea toate intervalurile posibile urechii omenești și închipuiți-vă un pianist care ar poseda în același timp tehnica lui Sirota și muzicalitatea lui Cortot...

Sau un Stradivarius... Sau un violoncel sub mîna unui iscusit maestru. În sfîrșit — pentru comparație, pot spune că Dartigue, care și el este un om inteligent, pătrunzător și fin, pare, alăturea de el, un biet cimpoi!

A fost ceva unic!

Mă pregătisem, ce e drept, cu multă grijă pentru o asemenea întîlnire. E multă vreme de cînd Jacques Maritain mi-e drag și de cînd urmăresc pas cu pas activitatea lui. Știam aproape tot ce scrisese. Și urmăream atent articulațiile gîndirii lui. Aveam aproape gata copt un studiu pe care-l voi trimete zilele astea la „Gîndirea" asupra *Renașterii tomiste*[3]. Și totuși, impresia pe care mi-a făcut-o a fost covîrșitoare! A depășit nesfîrșit așteptările.

Spun hotărît că, de cînd sînt, nu am mai văzut o asemenea inteligență, limpede, energică, perfect artistic formulată, o îmbinare minunată de spirit de nuanțe cu spirit geometric; în fine, un gînditor puternic, dublat de un artist.

Fizicește, Maritain nu e un tip de Fra Angelico, coborît din portret. Închipuiți-vă pe Maury[4], *dégrossi*[5] și *bonhommia* fiindu-i înlocuită prin spiritualizare. O bărbuță mijește blondă. Ochii albaștri, de un albastru minunat, privesc parcă aievea desfășurarea unor împrejurări cu care tu, convorbitor, n-ai comunicație; și vorbirea lui parcă ți-ar povesti treptat ce vede. O bunătate nesfîrșită îi strălucește pe fața radioasă ca de sfînt (o strălucire „străină" străfulgerînd o față parcă abia ieșită din suferință)! Din cînd în cînd, două cute de atenție pe frunte. Vorbește simplu. Te miră atîta luciditate și atîta energie, izvorînd din atîta bunătate. Glasul lui e numai nuanțe. Sufletul lui are pedale care-i fac gîndul catifelat și amplu. Cetind paginile grele de abstracții din eterica lui *Introducere în filozofie*[6], ți l-ai închipui binevoitor, rigid... șlefuit, dar rece ca marmura; iar în față ai un om vibrant, o flacără care pîlpîie. Dar o vibrație înstrunită perfect, plastică, echilibrată, stăpînă pe efortul său și pe sine, fugind de orice *pathos* sau truc ieftin.

Cînd expune *teza*, glasul lui are răsunete de clopot; cînd enumeră obiecțiile limpezi, pare un susur de izvor. Cînd le *combate*, aci strînge glasul, spre a nu da pas sensibilității asupra argumentului, aci șoptitor, ca și cum i-ar fi teamă să nu *froisseze*[7] cel mai mic gînd advers.

Alunecă pe marginea ideilor; le mîngîie parcă, cu o adevărată dragoste de maestru pentru arta lui.

Și totuși ce *sever* judecă!

E atîta bogăție de nuanțe, atîta tact, atîta stăpînire de subiect și de imensă terminologie filozofică abstractă, atîta măiestrie de expunere, de cunoaștere a dedesubturilor gîndului, de delicată atenție față de adeversar, de pătrundere, că rămîi înmărmurit!

La tot are replică *imediat*; nu tăios, ci *admirabil simplu*.

E o *plăcere* să-l auzi vorbind de lucrurile cele mai abstracte.

Dialectica lui e un trandafir din care vîntul desface, una cîte una, petalele.

Cînd a sfîrșit de-a diseca esențe, subzistențe, atribute, accidente, moduri, persoane, inseități, aseități, perseități, existențe *sub-modus* și prime principii de inteligibilitate, în te miri ce bucată de vreme, te întrebi: Era așa simplu?

Și-ngînînd, mulțumești lui Dumnezeu că a acordat asemenea reabilitare *inteligenței genului omenesc*.

Incontestabil, aveam în față una din cele trei, patru inteligențe cele mai strălucite de pe glob. De cînd sînt n-am mai auzit așa ceva!

A vorbit de *creatură* și raporturile ei cu Dumnezeu *Creatorul*.

Planul?

Trei puncte: 1) Lumea creată și ordinea ei *naturală*; 2) Lumea de peste fire și *ordinea supranaturală* a harului dumnezeiesc; 3) Uniunea hipostatică (1° — în Hristos; 2° — în Biserică) a celor 2 lumi: întruparea.

Discuție vioaie. *Protestanții* admiră subtila și admirabila structură artistică a sistemului tomist. Se bucură că în timp ce afară, în oraș, se *fac afaceri*, circulă tramvaie, în căsuța de la nr. 10, B-d Montparnasse, oamenii se adună spre a se întreba de raporturile Făpturii cu cel ce a făcut-o. Subiectul ales le pare a fi o onoare a genului uman: înalt! Se tem numai să nu fie făcut dinadins pentru soluție.

Erau gravi acești protestanți, în prada parcă a unui sentiment de responsabilitate a propriei lor mîntuiri; ca și cum și-ar fi ținut singuri în mînă soarta. *Wilfred Monod* întreabă pe Maritain dacă această doctrină a sf. Toma, el, Maritain, și-o însușește pe de-a-ntregul.

Ortodocșii, oameni obișnuiți, cu plete și cu priviri adînc omenești, nu se prea *simt* la adăpost într-o asemenea construcție de gînduri. Se *tem* ca nu cumva frăgezimea „argumentului" să nu atragă după sine căderea obiectului argumentat — ca un castel minunat de cărți de joc. Cu totul altă *liniște* și *siguranță* le dă lor adăpostul sub aripele Bisercii, sau după faldurile hainei lui Dumnezeu, așa cum singur ni se dă în revelație.

Rînd pe rînd, *Berdiaev, Malinovski, profesor*..., *Paul Sterian, studentul rus*... X... și cu *mine*, spunem, din diverse puncte de vedere, același lucru: în fața *paradoxelor* creștine, noi cu *credința* afirmăm unirea, *supranaturală* și mai presus de minte, în Dumnezeu, a ambelor teze; atitudine esențialmente mistică, pe care tomismul, raționalist, pus în fața acelorași *paradoxe*, afirmă și el *ambele teze*, însă *distinge cu rațiunea, în cadrul naturii de ea cunoscută*, domeniul de valabilitate al fiecărei teze.

Maritain răspunde în bloc cam acestea: 1) și el acordă cunoștinței mistice superioritate asupra cunoștinței raționale: prima, *atingînd* lucruri de care nu poate vorbi (inefabile); a doua, *vorbind* de lucruri ce nu [le] poate atinge.

Ca *atare*, firește că *revelația directă* către mistic (mistica) e ierarhie superioară (din punct de vedere al gradului de identificare cu obiectul); apoi vine *teologia* (supranaturală sau propriu-zisă), care speculează *rațional* pe datele oferite[8] de *revelație*; în fine, dedesubt, vine *teologia naturală* sau *pur rațională*, mai corect: *teodiceea*, parte a metafizicii, care studiază pe Dumnezeu cu singurele *mijloace naturale ale rațiunii* și care, firește că rămîne în neputință să vorbească *intrinsec* și intim despre Dumnezeu; dar care poate *respinge* ceea ce se spune *împotriva* lui.

Că *misticul se poate lipsi de teologie e un fapt*, dar nu fără primejdie, îndată ce misticul începe să tălmăcească în cuvinte ceea ce vede. Căci revelația e inenarabilă[9] și nu poate fi tradusă adecvat în discurs. De aceea afirmațiile misticilor sînt adevărate (ca *parabolele*, de pildă) pentru a da *indicații* asupra experienței mistice, dar **nu trebuiesc considerate logicește**, căci riscă să producă sminteli.

Ceea ce e de observat — adaugă Maritain — este că mulți oameni au o *nevoie de lămurire intelectuală* indiscutabilă, pe cînd alții n-o au.

Or, tomismul este cea mai *perfectă* încercare de a *gîndi* asupra *revelației*, încercare care a măsurat dificultățile pînă la fund și a împărțit perfect toate dificultățile, soluționîndu-le pentru totdeauna.

Nu am aci timp, nici loc, să vă dezvolt mai departe lucrurile; mă gîndesc însă să vă împărtășesc aceste cîteva impresii.

V-aș ruga mult, după ce citiți, să-mi trimeteți înapoi aceste pagini[10], căci nu mai am notată această impresie și mă tem să nu se piardă.

Aud, pe de altă parte, că sînteți amenințați de fel de fel de neajunsuri din partea altora.

Nu vă pese! Nimeni nu poate nimic împotriva voastră. Și apoi, noi sîntem aici!

Aș dori mult să-mi comunicați, pe larg, „aprecierile defavorabile" și „deciziile" care v-au supărat, pentru a putea vedea și noi ce e de făcut.

De cele zise împotriva voastră nu vă temeți. 1) Senatul universitar nu are a interveni, căci noi existăm de *fapt*, de drept puțin ne pasă. 2) De *fapt* vă asigurăm *noi* existența, oricare ar fi, căci, față de noi, cuziștii[11] n-au priză.

Cît privește răspunsul, îl vom da noi. Problema e interesantă în sine. Voi reveni.

Despre *Nae*[12], sînt de părerea lui Kassargian[13]. Bravo! Bine zis!

Cu mult drag,
Mircea Vulcănescu

CERCUL DE STUDII ORTODOXE DE LA PARIS

[martie 1927, Paris]

Iată aci, o dare de seamă a activității *Cercului nostru de studii* de la *Biserică*, unde lucrăm: Virgil Godeanu, Fanik Ghica, Sergiu Condrea și cu mine, împreună cu *Victor Popescu* și cu alții. E cam sumar, dar nu am timp să-l dezvolt.

Păstrați-l, căci îmi va trebui.

Cu drag,
Mircea

[P. S.] A vorbit și *Foerster*. Lume multă. A spus cam ceea ce scrie în *Christos und das Menschlichen Leben*.

Problemele cercetate s-au învîrtit în jurul *situației actuale a religiei la noi.*

Introducerile au fost:

1) *Victor Popescu*, teolog: *Considerații asupra ideii de divinitate la primitivi*. Introducere plină de considerații asupra caracterului primitiv al creștinismului românesc; punerea lui în față cu creștinismul propriu-zis. *Creștinismul* curat nu e primitiv. E *spiritualist pur*. Id[entifică?] morala cu creștinismul.

2) *Vasile Băncilă*, pedagog–filozof: *Laicismul*. O cercetare a conflictului dintre catolicism și laicism în Franța. 1° O expunere a faptelor; 2° o căutare a rădăcinilor; 3° o încercare de interpretare a spiritului laic și de explicare a lui; 4° o încercare de aplicare la condițiile noastre specifice.

1° Întregul șir de măsuri luate după Revoluția Franceză împotriva catolicismului francez: Legea congregațiilor, a separației etc.… Morala laică. Radicalismul francez. Francmasoneria. Libera cugetare. Liga Dr[epturilor] Omului. Socialismul. Esența umană.

Critica (*Thaller*). Esența laicismului e religioasă — religie anticreștină.

2° Libertinagiul. Secolul al XVIII-lea. Protestantismul. Cabala iudaică. *Spinoza.*

Critică: considerațiuni asupra Cavalerilor Sf. Duh în Veacul de Mijloc. Ereziile.

3° A) *O religie anticreștină.* Este laicismul *anticlerical* sau *antireligios*?

Explicare a lui ca reacție anticlericală, în favoarea *altei* religii a *omului.*

B) *O stare de spirit antireligioasă* în esență, în funcție de o schimbare de structură socială (capitalismul, [de] ex[emplu]).

4° A) În primul rînd, laicismul român e numai o imitație servilă, fără șanse de succes; căci ortodoxia nu e clericală. (Laicismul celor din 1848.)

B) În al doilea caz, laicismul este sorțit să vie în țară cu industrializarea, și atunci ce e de făcut?

3) Pr. *V. Ionescu*, teolog: *Intelectualii români și creștinismul.*

1° Rolul intelectualilor ca factor influent pentru popor.

2° Datoria intelectualilor de-a se *arăta creștini* (chiar de n-ar fi) din nevoi de *pedagogie socială*, creștinismul fiind esențial statului și ordinii noastre sociale.

Critică (Thaller & alții). 1° Motivele de oportunitate socială nu pot interesa prea mult pe creștin. Sîntem apărători pentru că credem. Cum am putea fi, dacă noi înșine nu credem?

2° Nici nu e posibilă o asemenea acțiune

Imposibil } să lupți pentru ce nu crezi
Imoral }

Obiecție. Dacă nu cumva simularea nu e stimulare.

4) Pr. *Duminecă Ionescu*, teolog: *Criza societății țărănești după război și criza religiei creștine la țară.*

a) *Constatări.* 1° *Scăderea autorității preoțești.* Legi laice. Căsătorie. Botez. Conflictul cu administratorul, cu primarul.

2° Ravagiile industrialismului. Părăsirea postului, a muncii cîmpului. Goana spre orașe. Căpătuiala. Pierderea datinilor, a credinței.

Îmbunătățirea stării materiale, deprecierea sufletească. Boli... etc.

Critică. B) *Explicări.* I. Desființarea economiei domestice închise. Descriere. Fapte.

Cauze multiple. Lărgirea orizontului. Împroprietărirea. Aplicarea legii cîștigului. Influența elitei satului. Cele trei tipuri: primitiv, burghez, emancipat[1].

II. Raportul dintre felul de viață și structura sufletească. *Teza materialistă* și *teza reacțiunilor reciproce*. Observații. Adventiștii.

Dacă nu cumva *sectele* nu constituiesc o încercare de adaptare la noua stare de spirit. Concordanțe industriale.

C) *Remedii.* 1° Degajarea *elementelor spirituale* ale creștinismului.

2° *Apostolatul laic pentru biserică.*

Discuție. Romantismul reacționar. Întrebări. 1) *Economia schimbă structura sau structura schimbă economia*? Cum una (efort minim); cum alta (condițional).

2) *Ne putem noi opune* așa-ziselor legi fatale ale economiei? (Da, întrucît sînt condiționate, și condițiile depind de noi.)

3) *E bine să ne opunem*? Idealul revenirii la corporație.

Avantaje: Reglementare. *Critică*: 1) Imposibilitate; 2) Ruperea echilibrului prin tendințele de lărgire a pieței; 3) Intervenția autoritară; 4) Unde mergem.

4) *Putem înlătura consecințele fără a ne opune*?

E bine să le înlăturăm? Pentru și contra datinilor.

Ne trebuie: *un creștinism identic cu sine, care să salveze tot ce se poate, adaptîndu-se noilor nevoi spirituale.*

E posibil un asemenea creștinism?

Teza mea. Contestarea ei.

5) *Pretorian*, [?]: *Utilitarismul creștin. Păgînitatea cultului. Cult p[entru] cauze morale.*

Critică. 1) *Religie și superstiție.* Valoarea religioasă a superstiției?

A) *Teza antiromantică* (Popescu — Pretorian). Esența religiei creștine e *religia morală*. Superstiția, *formă primitivă*, e religioasă, dar necreștină.

Concluzie. Suprimarea superstiției.

B) *Superstiția e religioasă.* (Religia-ncepe în superstiție și moare-n filozofie.)

Creștinismul nu e moral în esență. A începe regenerarea contra superstiției e o luptă p[entru] un element moral contra unuia religios.

Concluzie. Sublimarea ei (din lăuntru). Purificare...

Rolul atmosferei *superstițioase* p[entru] menținerea religiei. Distrusă, s-ar reface, dacă ar scade spiritualitatea. Singur remediu. Accent pe spiritualitate.

2) *Dacă poporul român este creștin cu adevărat?*

1° *Teza superficialistă. Baza.* (Rémy Gourmont, *Les racines de l'idéalisme.* Goignebert) Nu sîntem creștini, ci păgîni.

2° Aceeași teorie ducînd la *concluzii contrare.* Ethosul trac–creștin prin esență (afinitate cosmologică). V. Pârvan și N. Ionescu. Nu putem fi decît creștini. Creștinismul a înglobat el însuși o serie de superstiții.

3° *Teza schimbării structurii spirituale.* (Dependența de structura socială.)

[Conferințe] viitoare:

1) Pavelcu: *Religia în genere* — sîmbătă, 26 februarie 1927

2) Thaller și Hudiță: *Religie și morală*

3) Prof. Fr. W. Foerster: *Morală religioasă și morală laică* — sîmbătă, 5 martie [1927]

4) Sergiu Condrea: *Răsăritul, Apusul și Cultura Românească*

5) M. Vulcănescu: *Doctrinele de autoritate și creștinismul*

6) F. Ghica: *Concepțiile științifice recente și ideea de divinitate.*

De la data cînd am scris aceste *note*, s-a ținut conferința d-lui *Pavelcu.* Îmi pare rău că am lipsit. Psiholog și sociolog, acest referent, din cîte mi s-au spus, a pus problema *sociologicește și psihologicește* (în felul lui Durkheim sau al *Tratatului*... lui Dumas.) A făcut un studiu foarte complet.

Se pare că nu s-a găsit o *replică valabilă* în cursul discuției, deși s-au *afirmat* poziții opuse. (Îmi pare și mai rău că nu am fost.)

Personal am o *obiecție prealabilă* împotriva acestei metode, obiecție pe care am dezvoltat-o odată pe larg la A.S.C.R. (o conferință: *Filozofie și religie*, în iarna 1924–1925).

Anume: fără să contest posibilitatea unei *sinteze a aparențelor* (mulțumitoare poate pentru unele spirite), *sinteză fenomenologică* a actului religios (remarc în treacăt că *sociologia* și *psihologia* nu epuizează conținutul unei astfel de fenomenologii) — dar o astfel de cercetare e *esențialmente inadecvată* obiectului, căci acesta e *transcendent*, *iar fenomenologia* prinde doar *imanentul.* (Voi reveni.)

Sîmbătă vorbește *Foerster (Fr. W.)* la Cercul nostru de la Biserică despre *Morală religioasă și morală laică.*

Sîntem pe cale să punem bazele unui *Cerc de studii tomiste*, cîțiva studenți români la Paris în ale filozofiei.

Vom propune lui *J. Maritain* să ia parte la acest cerc.

Motivele: 1) sîntem cîțiva români cărora filozoficește li se pune problema legitimității unei renașteri metafizice; 2) sîntem cîțiva români dornici de a lua contact cu realitatea noului tomism francez; 3) sîntem cîțiva români — ortodocși — care, punîndu-ne întrebarea că sîntem, *paradoxal*, singurii latini *ortodocși*, așezați *între Răsărit și Apus*, care avem ca atare și nevoi de *gîndire* asupra stării religioase (rușii nu au aceste nevoi), am fi dornici *să cunoaștem mai de aproape sistemul tomist*, care se pretinde a fi monumentul creștinismului văzut de latini; spre a vedea de nu ne-ar putea da și nouă puncte de reazem.

Oricum, e o *cunoștință* în plus, chiar dacă nu am găsi altceva în el. Și nu strică.

Am și început să citim *Summa teologică* a sf-tului Toma din Aquino.

Vă voi scrie impresiile. Adică, le veți găsi probabil publicate în „Gîndirea", peste o lună, două.

Mircea Vulcănescu

REFLECȚIUNI ASUPRA INTELIGENȚEI ȘI ASUPRA VIEȚII SALE PROPRII

Însemnări cu prilejul unei traduceri

Părintele Valeriu Iordăchescu, profesor la Facultatea de Teologie din Chișinău, ne-a dat în românește o traducere a *Reflecțiilor* lui Jacques Maritain *asupra inteligenței și a vieții sale proprii.*

Semnificația spirituală a unei astfel de traduceri depășește anonimatul unei cronici, pentru a lua amploarea unui adevărat fapt cultural.

Poetul Tudor Arghezi, mi se pare, constata prin *Bilete de papagal* acum cîteva luni, nivelul intelectual scăzut al preoțimii noastre în raport cu cea catolică.

Traducerea pr. V. Iordăchescu răspunde lui Arghezi că preoții muncesc.

Cu oarecare inconștiență a dificultăților. Exemplu: pasajul cu „idealismul".

Réflexions sur l'intelligence... este o carte epocală.

Primejdioasă totuși pentru o apologetică ortodoxă.

Tomismul e un mare liberator de sub tutela falsului intelectualism.

Două probleme:

1) problema unui vocabular filozofic românesc;

2) problema oportunității „mobilizării" sfîntului apusean Toma din Aquino în slujba ortodoxiei.

Lucrul apare oarecum evident din prefața traducătorului, care așteaptă de la Maritain o renaștere a „idealismului" românesc și o reluare a firului rupt de la 1848 încoace.

Ne este greu să înțelegem atît:

1) în ce fel renașterea religioasă e o renaștere idealistă, atunci cînd idealismul este esențialmente antireligios și, la limită, ateu;

2) în ce fel filozofia tomistă, tradițională în Apus, poate să însemne o reluare a tradiției noastre proprii dinainte de 1848.

Să fi fost noi tomiști înainte de această dată? Cam aceasta ar rezulta din prefața traducătorului.

Semnificația exactă a renașterii tomiste stă în dezrobirea gîndirii filozofice contemporane de sub tirania imperativului criticist.

La răspîntia drumurilor care curg din Renaștere spre noi: 1) lutheranismul pietist — prin Knutzen —, 2) raționalismul luminilor — prin Wolff —, 3) naturalismul rousseauist — de-a dreptul —, Kant ridicase-n calea metafizicii baricadele celor trei *Critici*[1], scriind ritos în prefața *Prolegomenelor*: „de-acuma, peste mine nu se va mai putea trece!"[2]

E drept că *Hegel* și cu ai lui izbutiseră o clipă să sară peste baricadă, sau, mai exact, să-nalțe din redută steagul vechii metafizici. Dar, atît el, cît și toți cei ai lui, păstraseră pe față schema vechiului lor dascăl și cuta idealismului brăzdase adînc frunțile lor filozofice!

Iată însă pe Maritain „întorcînd" literalmente pozițiile criticiste, respingînd *de plano* problema însăși a criticii kantiene, sub învinuirea gravă de a fi nesocotit caracterul adevărat al cunoștinței[3].

Iată-l, luînd de scurt pretențiile de control ale teoriei cunoașterii asupra metafizicii și infirmîndu-se una cîte una, prin ele însele.

Iată întemeiate iar pretențiile funciarmente realiste ale cunoștinței.

Iată-l apoi demascînd, una cîte una, supozițiile metafizice ale fizicienilor ce pretindeau a se fi dezbărat de ea.

Iată-l mai departe demonstrînd, împotriva lui Blondel, puțința realistă a cunoașterii conceptuale, iată-l demonstrînd eficacitatea reală a cunoștinței.

Iată-l, deci, demonstrînd că nu poate fi cunoaștere decît metafizică și încheierea care ne-a umplut pe mulți de bucurie: Nimeni să nu intre aci, dacă nu e metafizician[4]!

Capitolul esențial al lucrării — pentru filozofi — este, fără îndoială, capitolul 2: *Viața proprie a inteligenței.*

Pentru cei preocupați de o poziție ortodoxă în filozofie, capitolul de căpetenie și piatra de poticnire este în capitolul 3: *Filozofia d-lui Blondel*, schița unei răfuieli a tomismului cu o altă tradiție a filozofiei creștine, ce-și trage rădăcinile-n Apus din

Platon — prin Plotin și Augustin, ocolind pe Aristotel —, tradiție mult mai aproape de ortodoxia răsăriteană, ca tomismul.

Autorul ne înfățișează pe Maritain din *Reflecțiile asupra inteligenței*... ca pe cel mai autentic reprezentant al renașterii tomiste. Cel mai strălucit, fără îndoială, dar și cel mai autentic? Oare?

Este, într-adevăr, teoria cunoștinței expusă în *Reflecțiile asupra inteligenței*... adevărata teză a tomismului asupra chestiunii? Nu e tocmai ușor de spus.

Ideea esențială a tezei lui Jacques Maritain, după care cunoașterea este prefacerea virtuală a subiectului cunoscător în obiectul cunoscut — ideea cea mai fecundă a lucrării, ideea îndrăzneață care atrage simpatiile realiștilor și așază pe Maritain hotărît în cadrul mișcării neorealiste — nu întrunește unanimitatea tomistă.

Reminiscența bergsoniană e aci profund vizibilă la Maritain. Dar tocmai acest caracter realist și această îndrăzneală fac pe acei dintre tomiști care urmează tradiția lui Suarez Salamancinul să surîdă cu îngăduință în fața acestei „deveniri virtuale" ca-n fața unei „scăpări".

Nici acei dintre tomiști care gravitează către kantianism, cum este P. Maréchal, nu sînt de acord cu o atît de radicală interpretare a gîndirii Tomei din Aquino.

Controversa este ancorată în miezul teoriei cunoștinței și poartă asupra *specificației* cunoștinței.

Că subiectul cunoscător nu „devine", *stricto sensus*, ci numai primește în el însuși, din afară, după doctrina tomistă, o *species impressa*[5], un obiect ideal — fenomenologii ar zice: o „noemă" —, aidoma aceluia din afară, „*species expressa*"[6], nu încape nici o îndoială!

Întrebarea este însă aceasta — și de ea atîrnă soarta realismului tomist —: este această *species impressa specificată* — adică determinată în forma și existența ei — de către subiect sau de obiectul din afară? Este ea o formă predicamentală prin care subiectul prinde obiectul *apriori*, cum ar zice Kant, e ea o virtualitate pură, sau e un rod al experienței?

E întrebarea! Și asupra acestui punct tomiștii șovăie și se împart!...

Unii acordă funcțiunea specificatoare *intelectului agent*, dar prin asta ruinează realismul cunoașterii; obiectul intern e produs de abstracție, ci nu al unei *intuiții speciale a existenței*.

Alții — fără a acorda[7].

Între aceștia, gîndirea proprie a lui Maritain — cu devenirea subiectivă aidoma cu obiectul — reprezintă un caz limită!

Oricum ar fi, Jacques Maritain — ca realist și ca dezrobitor al inteligențelor de sub tirania sterilă a criticii kantiene — ocupă, pe zarea gîndirii filozofice de astăzi, o pozițiune simpatică — chiar dacă „intelectualismul" său nu ar fi fără cusur. Pe de altă parte, influența lui asupra gîndirii franceze recente, în special asupra tineretului francez în formație — chiar adversar — este prodigioasă — analoagă întru cîtva celei exercitate pînă prin 1913 de Bergson.

Iar *Cugetările asupra inteligenței*... sînt, desigur, o carte de hotar... Au fost, în orice caz, o astfel de carte pentru mine.

Iată destule cuvinte menite să justifice, „în pură filozofie", o astfel de traducere și care să o facă să apară ca un fapt ce iese cu mult afară din comun.

Sub acest raport, filozofia românească a cîștigat, prin traducerea pr. Iordăchescu, un text clasic.

*

Traducerii acestei cărți însă, acel ce caută adevărul și altundeva decît între concepte, și anume, în lumea semnelor și a corespondențelor tainice și nevăzute, i se poate afla și altă semnificație, mai adîncă.

Traducerea ne-a fost făcută de un preot, iar tipărirea ei ne vine tocmai de la Chișinău.

Mărturisim că de la Chișinău așteptam altceva decît o „renaștere tomistă".

Dar pentru că traducătorul nu se ferește a-i da o astfel de semnificație, e locul să ne întrebăm ceva mai pe larg de rostul pe care îl poate avea o astfel de „renaștere" și o astfel de „filozofie tradițională" pentru o țară ortodoxă ca a noastră!

În răspunsul acestei întrebări stă, în definitiv, justificarea „religioasă" a traducerii acesteia. Căci, nici discuție nu încape, Jacques Maritain este un militant. Un militant al altei credințe. Aceasta n-o putem ascunde.

Nu știu dacă pr. V. Iordăchescu a cumpănit adînc această întrebare. Judecînd după prefață, mai lesne-mi vine a crede că nu a cumpănit-o!

E drept că tomismul nu e un nou venit în lumea filozofiei religioase ortodoxe.

Publiciștii traducerii textului latin al *Mărturisirii ortodoxe* a lui Movilă nu s-au ferit să arate înrîuririle „tomiste" asupra mărturisirii sale, lucru știut de altfel de mult de către ortodocși.

Cum sufletul românesc trece a fi mai dornic de clare formulări intelectuale ca cel slav, aportul tomismului ar putea constitui o tentație filozofului român dornic de absolut.

Ispita nu e însă lipsită de primejdii!

Tineretul nostru intelectual — mai ales — care datorește lui Maritain dezrobirea de pozitivism și de criticism și care a suferit mai ales influența fascinantă a autorului *Celor trei reformatori*..., tineretul nostru intelectualist cu adevărat — nu cel din caricatură — e drept că nu e cu desăvîrșire străin unei încercări de renaștere tomistă.

Ralierea atît la o teorie tomistă a cunoașterii, cît și la soluția tomistă a raporturilor dintre rațiune și inteligență e însă mult mai puțin simplă decît pare. Ea poate liniști un spirit care a suferit tiparul pozitivist, dinspre cele ale științei, dar, la o mai adîncă analiză, este o mare întrebare dacă poate liniști și o inimă dornică de mîntuire. Că tomismul adună din risipă și disciplinează intelectual, e neîndoios; dar e îndoielnic dacă îl sustrage unui anume farmec neîngăduit al speculației pentru speculație.

Ca să exprim aci gîndul meu întreg — cu riscul de a fi înțeles greșit —, aș zice că deosebirea radicală pe care o face tomismul între natură și supranatură — punctul esențial al metafizicii tomiste — nu face parte din tradiția neînfrînată a Bisericii de Răsărit; mai mult decît atît, îi este falș potrivnică. Sper să lămuresc mai bine, cu alt prilej, gîndul meu.

Mai mult decît atît. Sînt din aceia care socotesc pe Toma din Aquino drept cel dintîi dintre „modernii" combătuți de Maritain; mai clar, că, fără separația tomistă a naturii de supranatură, nici Descartes, nici deismul, recte „ateismul", nu ar fi fost cu putință.

Nu acuzăm pe Toma că ar fi voit fățiș aceasta. Călugărul din Aquino a fost, desigur, una din mințile cele mai limpezi în intenții.

Dar este în seria întîmplărilor acestei lumi o logică strînsă, care face ca tomismul să nu fie străin de aceasta. Critica principiului imanenței pe care o face Maritain lovește indirect tomismul însuși.

Că tomismul ușurează poziția celor ce luptă cu armele înțelegerii pentru credință este exact. E însă o întrebare pe care Răsăritul nu s-a temut să și-o pună, dacă în realitate e tocmai așa de ușor de depășit antinomia! Și, mai ales, dacă ea poate fi depășită numai cu armele filozofiei speculative, oricît de riguros.

Acei care zi de zi se lovesc de marginile puterii de pătrundere, căutînd să circumscrie cu-nțelesul acel ce nu se poate scri-mprejur decît prin taina-nfricoșată și paradoxală a Întrupării, vor zîmbi poate la efortul plin de zel al lui Maritain — care „explică" lui Pilat acolo unde Domnul Hristos tace... —, amintindu-și de o anume *Tragedie a filozofiei*, de care pomenise odată părintele Sergiu Bulgakov.

Iar la-ntrebarea dacă tomismul are de contribuit cu ceva la echilibrarea filozofică a spiritului românesc, mai limpede decît cel slav și mai dornic de o formulare arhitectonică a gîndurilor sale, nu cred că se poate răspunde clar de-acuma. Mult trîmbițata — pînă la amețire — problemă a „specificului" în cultură nu e o problemă de natură, ci una de cultură. Ea privește gîndirea ce se face, nu aceea ce e gata făcut!

Care sînt șansele tomismului să prindă în mișcarea noastră filozofică?

Atîrnă de autenticitatea intelectualismului românesc și de seriozitatea nevoii de apropiere pe cale naturală de absolut!

Rezultatul?

Cu totul independent de gîndirea oficială tomistă, *poate* ni l-ar putea da un Stelian Mateescu[8]? Altul nu văd!

Un alt punct de vedere este acela al „vocabularului".

E un lucru știut de toți că orice speculație înaltă își cere un „vocabular" al ei să se exprime.

Traducerea unei cărți scolastice, chiar atunci cînd are drept autor un filozof dublat de un literat ca Maritain, întîmpină greutăți de neînvins.

Semnatarul acestor rînduri lucrează de mult timp la o traducere a *Reformatorilor...*[9] și cunoaște, ca atare, toate dificultățile tehnice pe care le întîmpină un așa text.

Sub acest raport, totuși, regret că limba traducerii nu este întocmai fericită.

O asemenea traducere — cînd este bine reușită — are un caracter epocal: fixează limba. Nu aș dori însă ca termenii în care sînt traduse unele expresiuni tehnice să rămînă-n limba noastră în forma dată de ediția I a traducerii acesteia.

De multe ori, limba se refuză traducerii unor subtilități de gînd ce nu-s conforme geniului său propriu.

Nu vrem să căutăm nod în papură traducătorului. Serviciul pe care l-a făcut filozofiei cu traducerea sa e prea mare spre a nu-l voi perfect. Și cum o astfel de carte trebuie să aibă înrîurire, ar trebui s-o aibă fără pată! Din acest gînd și din dorința de-a vedea o perfecționare a ediției a doua[10] pomenesc aceste observații.

De la scrierea numelor proprii — Sfîntul Toma (p. 29), Sfîntu Thoma (35), Aquinatul, Toma Aquinatul, care ar trebui scris *Toma din Aquino* pur și simplu, și care denotă o grabă nejustificată în problema textului — și pînă la expresiuni subtile ca aceea a precizării sensurilor scolastice ale lui *esse* în românește, unde pentru unele cazuri „ființare" este superior lui „ființă" și „fire" superior lui „essența" în sens de „natură", o critică riguroasă ar putea descoperi multe șovăieli și variații.

Apoi stilul ar trebui[11].

Traducătorul ar trebui să aibă îndrăzneli de limbă. Acolo unde o traducere cursivă dă mai bine sensul global, să nu șovăie în păstrarea paralelismului literal al celor două texte.

Apoi, „misterul" (p. 142), „spiritul" lui Dumnezeu (scris cu literă mică) (p. 143), „grația" etc. sînt termeni pentru care *taină*, *duh* și *har* ne stau în limbă cu totul cu alt prestigiu.

Expresii ca „doctrină care se refutează pe sine însăși" ar trebui evitate (p. 35).

Desăvîrșirea unei astfel de traduceri ține tocmai de măsura în care ne poate dărui pe autor în limba noastră.

Am dori, sub acest raport, ca la o nouă ediție să ni-l dea mai desăvîrșit — căci merită!

Erorile de tipar au scăpat, de asemeni, foarte numeroase.

De-ar putea traducerea cărții lui Jacques Maritain să redea tineretului gînditor din țara asta aripile gîndului, de i-ar putea redeschide zările tulburi pînă acum ale fumurilor criticiste, de i-ar da poftă să privească iarăși problema inteligenței drept în față, fără nici o prejudecată.

De i-ar da dorința de a se avînta iarăși către preocupările spiritului pur, de i-ar da disciplina neînfricată, convingîndu-l că filozofia nu e o distracție plăcută, ci o povară dată spre purtare unora dintre sufletele omenești.

Și atunci vom cere Facultății de Teologie de la Chișinău să urmeze pe calea începută și să ne dea traduceri din filozofii și dogmaticienii ruși Losky, Karsavin, Bulgakov și alții.

Atunci, da, vom putea reînnoda și noi firul rupt al tradiției noastre de la 1848 încoace. Căci nu trebuie să uităm că Antimodernul nostru nu poate fi decît ortodox, cum ne e specificitatea.

A țintit părintele V. Iordăchescu atît de sus? În acest caz, lupta va fi cruntă. Cu atît mai cruntă, cu cît trebuie s-o ducem cu noi înșine, căci nu sîntem fără ca tomismul să nu fi exercitat asupră-ne, și mai ales personalitatea fascinantă a lui Jacques Maritain.

ORTODOXIA ȘI APUSUL, DUPĂ N. BERDIAEV

I. ÎNTRE VIRTUALITATE ȘI ACTUALITATE

Rîndurile de mai jos alcătuiesc cuprinsul unei conferințe ținută la Paris, acum cîtăva vreme, de filozoful rus, într-un cerc de studii interconfesionale.

Le transcriu după notele luate atunci, pe care le întregesc, pentru o mai deplină înțelegere, fără a altera nimic din fondul gîndirii autorului, convins că interesul lor subzistă întreg pentru toți cei ce caută o cheie desoebirilor dintre Răsărit și Apus.

Din întîlnirea creștinului ortodox răsăritean cu „frații" săi de lege apuseană, cel dintîi iese mai totdeauna cu un sentiment supărător de umilință și de inferioritate intelectuală. Pretutindeni unde stă de vorbă, i se spune că, pe *tărîmul strict intelectual*, ortodoxia a rămas „înapoiată". Chiar cînd nu i se spune, i se dă a înțelege aceasta, pe departe.

De unde vine acest sentiment și ce preț are?

1. În primul rînd, din faptul că *ortodoxia nu a cunoscut* o *perioadă de înflorire a cugetării religioase analoagă scolasticei apusene*. Patristica a fost și este încă singurul îndreptar al Răsăritului pe cărările gîndirii religioase. Apusenii nu-i tăgăduiesc în genere valoarea; se miră numai că, vreme de aproape zece veacuri, învățătura Bisericii ortodoxe nu *se mai* dezvoltă.

Nu e vorba de analizat condiția acestei defecțiuni a cugetării răsăritene în ordinea speculațiilor religioase, ci numai de constatat un fapt care contribuie, desigur, la producerea sentimentului de inferioritate mai sus amintit. Chiar dacă am admite — cum fac unii — că *vitregia împrejurărilor* a făcut din Răsărit un fel de pavăză a creștinătății, la adăpostul căreia apusenii s-au putut dezvolta în voie, aceasta nu ar înlătura pe tărîmul strict intelectual care ne preocupă aci motivul jenei amintite.

2. Adevăratul motiv al acestei neînțelegeri trebuie căutat, după Berdiaev, mai în adînc. *Observația* care se face „învățăturii" răsăritene de către apuseni *poate fi aflată și vădită cu privire la toate celelalte comori ale ortodoxiei.* Într-adevăr, dacă comparăm temeiurile întregii vieți spirituale a Răsăritului cu acelea ale apusenilor, fie catolice, fie protestante, observăm că *ele au rămas latente în Răsărit*, în vreme ce în Apus au fecundat întreaga civilizație și viață pămîntească.

Pricina ar putea fi căutată cu folos — urmează Berdiaev — în aceea că, de la obîrșie, Apusul a fost pătruns de spiritul aristotelismului nu numai în teologia sa, ci și în toată structura formelor sale de viață. *Toată civilizația Apusului pare a se întemeia tipologic pe înțelegerea aristotelică a raporturilor dintre act și formă.* Organizarea în tot, actualizarea, ca temei al existenței înseși, necontenita strădanie de a da formă materialului, de a-l conforma, prin acțiune, după idei, de a realiza la maximum posibilitățile latente ale materialului, pentru a făuri o lume desăvîrșit realizată, iată tipicul acestei structuri, în toate manifestările ei de seamă.

Răsăritul a înțeles altfel acest raport și a trăit în consecință. A nu fi îndeajuns de actualizat nu e nicidecum, pentru răsăritean, un semn de inferioritate; lăuntricul nemanifestat, dar în putință de manifestare, a avut întotdeauna, în Răsărit, mai mare preț decît forța aparentă și forma exterioară pe deplin actualizată care și-a istovit posibilitățile. Realizarea a fost întotdeauna o problemă străină sufletului răsăritean, „împlinirea" ce o caracterizează aci fiind, din capul locului, opusă „istovirii" care o caracterizează dincolo. De aceea și comportarea răsăriteanului e deosebită. În loc de a istovi conținutul în actualizări și „in-formații", ea a constat mai ales în a feri lăuntricul de risipă, împiedicîndu-l să treacă în act în întregime. O pildă de acest fel ne e dată de înțelegerea deosebită a bisericii, de pildă, „organism spiritual viu", în Răsărit, cu infinite posibilități latente pe care nu le actualizează decît la strîmtoare și care, toate, constituie scăderi (astfel, explicitarea dogmei e, pentru Răsărit, un semn de „împuținare" la care biserica e *silită* de eretici să recurgă); iar în Apus: „organizație" exterioară, juridică și socială, pe cît se poate mai clar definită și exprimată în activitatea ei.

În fond, realizarea, așa cum o înțeleg apusenii, nu a fost niciodată o împlinire, un adaos adevărat de ființă, prin acțiune; ci, dimpotrivă, o superficializare, trecere de la adîncul plin de ființă, deplin realizat într-un plan de idei platonice, la suprafața unei înfățișări trecătoare și efemere, într-o lume inconsistentă în ea însăși, cum e aceea a simțurilor.

Clădită pe alte principii decît acelea ce au curs în lumea din afară, viața ortodoxiei a ținut astfel întotdeauna să deosebească hotărît Împărăția lui Dumnezeu de aceea a Cezarului. Apusul, dimpotrivă, n-a contenit a face analogii de la legea acestei lumi la orînduirea celeilalte.

Această actualizare neîncetată, urmată în Apus, are *valoarea ei istorică netăgăduită*, dar nu e cu totul la adăpostul oricărei critici. Aceasta, pentru un motiv foarte simplu, bine cunoscut celor ce s-au îndeletnicit cît de cît cu viața spirituală. În focul încercărilor de a potența la maximum toate „forțele“, spre a făuri în lumea de aci „o societate creștinească“, aidoma Împărăției cerurilor, *adevăratele valori duhovnicești riscă să fie lăsate-n umbră și poate chiar nesocotite*.

Nu încape deci îndoială că *apusenii au făurit o „civilizație“* exterioară, într-adevăr impunătoare, și au dreptul să ceară Răsăritului ca acesta să le recunoască acest merit, ceea ce răsăritenii o fac bucuros, fără gînd ascuns și chiar cu oarecare naivitate! Alături de această admirație inofensivă, Răsăritul are dreptul însă să arate, în chip apăsat, că disprețul apuseanului pentru că Răsăritul n-a făcut la fel, în ceea ce-l privește, nu e deloc justificat.

Apusul ar fi trebuit măcar să înțeleagă că are de-a face cu o *altă întocmire tipică a religiei creștine în istorie*, dotată cu caractere proprii, și care e vrednică să fie cercetată în manifestările sale proprii cu cel puțin tot atîta interes, în loc de a fi judecată în numele unui criteriu străin, care, sub o aparentă „condamnare“, nu face decît să dovedească o stranie incapacitate de înțelegere! O metodă mult mai corectă ar fi aceea care ar compara amănunțit aceste specificități.

Ce ne vădește o astfel de comparație? Un fapt extrem de semnificativ. Fie că e vorba de protestanți, fie că e vorba de catolici — atît de deosebiți în atîtea privințe —, putem desprinde o *unitate tipică a Apusului* deasupra acestor diferențe (fără de care, chiar, nu se pot înțelege aceste diferențe).

a) Cu cît omul se îndreaptă spre actualizarea trăirii sale religioase în istorie, cu atît *așteptarea sfîrșitului slăbește*. Am văzut cum tot ceea ce era vigoare în *creștinismul apusean*, împingîndu-l spre realizare, îl împingea, deci, implicit și fatal, către pierderea sentimentului eshatologic, *îndemnîndu-l să afle omului un țel firesc* și natural, care să-l acomodeze veacului însuși în care trăiește.

b) Dimpotrivă, *Răsăritul*, nerisipit și neistovit de problemele puse de realizarea principiilor sale în actual, nedestrămîndu-și prezentului comoara, *a urmat să aștepte împlinirea desăvîrșită a tuturor lucrurilor* în participarea desăvîrșită făgăduită *la sfîrșitul veacurilor*, de care acest veac, cu toată zădărnicia ce cuprinde, nu face decît să ne despartă ca un val.

Deși slăbit de rezistență și căpătînd uneori o ușoară tendință de așezare lumească, Răsăritul ortodox *n-a pierdut niciodată sentimentul provizoratului* esențial și al esențialei nestatornicii a *oricărei așezări lumești*, și nici a primejdiei ce există pentru suflet de a îndumnezei realitatea, pentru a cărei îndeplinire se trudește cultura apuseană, de jos în sus, în loc să aștepte coborîrea cerurilor. Credincios creștinismului primelor timpuri, Răsăritul a păstrat nealterată așteptarea sfîrșitului și acest sfîrșit, ca țintă a strădaniilor sale. El nu s-a lăsat răpit, pe planul religios, de deșertăciunea controverselor fără folos sau de arhitectura supusă stricăciunii…

II. NEUTRALITATEA NATURALISTĂ ȘI TRANSFIGURAREA SPIRITUALĂ

(Civilizație și viață duhovnicească)

Printre numeroasele deosebiri care izvorăsc din deosebirea tipologică arătată mai înainte, între concepțiile cosmologice și antropologice ortodoxe și catolice se dezvoltă una, care capătă o însemnătate precumpănitoare. E vorba despre felul particular în care catolicismul începe să considere, de la o vreme, lumea naturală în iconomia Dumnezeiască și despre consecințele care decurg dintr-însa.

După această învățătură, care de la sfîntul apusean Toma d'Aquino încoace nu a încetat să cîștige teren, Dumnezeu a

creat un *om natural*, pe care l-a înzestrat apoi printr-un dar supranatural, cu formele vieții spirituale.

Într-o astfel de concepție, păcatul strămoșesc însemnează decăderea omului din starea de har inițială. Darurile duhovnicești, primite prin har, deosebit de creație, i-au fost luate prin păcat. Însă firea omenească nu a fost prin aceasta stricată. Natura omenească este bună în ea însăși — aci e deosebirea între Luther și catolici —, în orice caz, e „destul" de bună, spre a se putea constitui într-un om întreg, posedînd, în el însuși, rațiunea lui secundară de a fi (secundară, dar suficientă, într-un anume sens, pentru ca omul să existe în el însuși), fiind dotat cu perfecțiuni, mărginite, ce e drept, dar „proprii", existînd *„per suam essentiam"*[1], deosebite de perfecțiunile spirituale mai înalte, neîngăduite decît celor în stare de har.

Antropologia ortodoxă nu a deosebit niciodată în același fel, între actul creator al lui Dumnezeu și actul de har prin care acesta i-a dat perfecțiunile spirituale. Lumea Harului nu este, pentru ortodocși, deosebită și *suprapusă* lumii naturale constituite aparte și subzistente la fel. Pentru ortodox, omul creat nu este, deci, „omul natural", animalul rațional al apusenilor, găsind în natura sa proprie rațiunea sa imediată de a fi; el este o ființă spirituală, creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și care numai în voința lui Dumnezeu își află rostul. „Nimic din tot ceea ce este cu adevărat nu este cu adevărat în afară de Tine." Pentru ortodox, „naturalul" ca atare, adică neutrul față de acțiunea divină, nu există. Ortodoxul deosebește puternic pe Făcător de făptura sa, însă toată făptura este sub acțiunea neîncetată a lui Dumnezeu. Ceea ce este potrivnic acestei acțiuni este păcatul. Dar viața duhovnicească subzistă în fire și după păcat. Întunecată, șovăielnică, nesigură de ea, dar măcar sub forma „nădejdii" mîntuirii, există, fără îndoială.

(Dacă această concepție e acuzată de apuseni ca „ocazionalistă", putem răspunde că se înșală, deoarece, între cauzalitatea divină și efect stă întreaga taină a libertății noastre, care schimbă cu totul datele problemei, fără a ne sili să acceptăm această neutralitate a naturii.)

Nu ar fi de insistat așa de mult asupra acestei deosebiri, de multe ori atenuată în Apus, dacă ea n-ar fi plină de consecințe însemnate privitoare la lămurirea nedumeririi de care am vorbit la început.

„Naturalul" acesta este esențial pentru Apus. Pe el își întemeiază ei toată „civilizația". Cunoașterea prin lumina „naturală", morală „naturală", drept „natural" etc. sînt orînduiri firești, lăsate pentru această lume și după firea ei. Deasupra ei, lumea supranaturală se adaugă ca s-o completeze și s-o încoroneze, fără însă ca s-o modifice, dimpotrivă, chiar o ajută să se realizeze.

Patristica nu a cunoscut niciodată ideea aceasta a unei lumi naturale, neutre. Lumea actuală este stricată (tulburată). Lăsată în voia ei, dă în chip aproape sigur de rîpă; totuși, Dumnezeu nu și-a întors cu totul privirea de la ea. Acțiunea lui este mai învăluită, ascunsă minții omenești, dar ea subzistă mai departe. Nimic nu ar putea subzista o clipă fără ea.

Ideea de „transfigurare" a lumii, de *„théosis"*, în sensul ei athanasian, este ideea centrală pentru spiritul ortodoxiei, în locul ideii de natură a Apusului. Pentru răsăritean, împlinirea atîrnă de faptul că, sub acțiunea Sfîntului Duh, totul trebuie să se transfigureze; pentru „realizatorul" apusean, ideea nu poate avea aceeași semnificație. Ceea ce caută el e să-și „justifice" față de Dumnezeu acțiunea și realizarea, pentru ca, astfel, realizarea lui — în chip natural bună — să fie întregită prin har. La noi, lumea naturală este în păcat (naturală, în sensul apusean, desigur). Ea trebuie să se transfigureze și prin această transformare ontologică de *„théosis"* să reintre în Dumnezeu, din voia căruia a ieșit, prin anarhia primului păcat!

Această învățătură a Răsăritului nu trebuie însă confundată cu învățătura protestantă a răului radical; căci, după această învățătură, natura este cu totul stricată, harul *substituindu-se* „faptelor", spre a ne mîntui. Aci nu se pomenește de transfigurare, căci faptele sînt ale „harului", ci nu ale făpturii transfigurate. Și apoi, la protestanți, e vorba numai de mîntuirea ființei individuale, pe cînd la ortodocși e vorba de mîntuirea lumii întregi. Ceea ce e vrednic de reținut este faptul că, victime ale aceleiași separații apusene a naturii de har, protestanții consideră Harul ca ceva esențialmente exterior naturii omenești ce se mîntuie. Și nu se mai vede bine cine se mîntuie, dacă ceea ce e căzut nu se mîntuie.

Harul acesta — zic, la rîndul lor, catolicii — lucrează asupra omului, dar nu-l transformă individual, căci harul dă dra-

gostea și aceasta dă „faptele". Cu totul pe alt plan așază ortodocșii chestiunea. La noi, „transfigurarea internă" nu e decît o „prefigurare" a „transfigurării cosmice". De aceea, ideea de justificare, așa de importantă în controversele apusene cu privire la Har, cu toată încercarea unora, nu are așa de mare importanță pentru ortodocși. Ceea ce importă nu e mîntuirea mea, ci mîntuirea lumii. În cei pe care biserica îi consideră „drepți" înaintea lui Dumnezeu, ea vede numai o prefigurare a restaurării finale. Speculațiile asupra mîntuirii universale au cu totul altă importanță în Răsărit decît în Apus — chiar dacă lăsăm la o parte formele exagerate și vădit eretice pe care le ia acest gînd la unii părinți. Deci, cu totul alt plan de considerare a problemei: *juridic* în Apus, *ontologic* în Răsărit, fie în patristica greacă, fie în gîndirea teologică din ultimul veac.

O pildă a acestei diferențe ne e dată de învățătura privitoare la Sfînta Fecioară în Răsărit și în Apus. Dogma catolică a zămislirii ei fără de prihană e o pildă a acestei teologii naturaliste. Ea nu se înțelege decît ca o urmare a acestei antropologii. Sfînta Fecioară e ferită printr-un act exterior special al Harului, care o desparte, sub acest raport, de firea omenească și o răpește acestei firi, făcînd din ea o ființă supranaturală. Ea e un dar și un instrument al providenței, binevoitor față de oameni.

Tradiția Răsăritului, departe de a vedea în Sfînta Fecioară un dar în afară de ființa omenească, vedea în ea „podoaba întregii făpturi", termenul cel mai înalt al unei pregătiri de a reprimi pe Dumnezeu, care se urmează în generații, încă de la cea dintîi remușcare a lui Adam.

Libertatea Maicii Domnului de a *primi pe Dumnezeu* este centrală. Ea nu mai e o unealtă, ci o ființă primitoare de Dumnezeu, cea mai curată și cea mai înaltă, dintre toate făpturile. Cea care s-a ridicat cel mai sus, către Dumnezeu, peste păcat! Harul conlucrează, desigur, și aci, dar Sfînta Fecioară purcede din lume către Dumnezeu, în aceeași măsură în care primește Darul lui Dumnezeu către lume în Ființa Domnului Hristos.

Aceeași deosebire în înțelegerea ortodoxă a raporturilor dintre libertate și autoritate. Cînd cineva a admis că „omul natural există în sine", tot spiritualul devine exterior. Așa înțeleg catolicii autoritatea. Ortodocșii însă refuză să îi urmeze pe această cale pînă la capăt. De ce deosebirea? Pentru că autoritatea nu este, pentru ortodocși, nici la papă, nici la sinodul ecumenic. Biserica nu e nici monarhie văzută, nici aristocrație văzută, nici democrație văzută. Niciodată, la ortodocși, această învățătură nu s-a pus în acești termeni. Homiakov a arătat că, la ortodocși, nu există autoritate exterioară. Autoritatea bisericii este autoritatea întregii lumi creștine, de la Iisus Hristos și pînă astăzi și de astăzi înainte. Nici chiar sinoadele ecumenice nu își datoresc autoritatea lor incontestabilă formelor juridice.

Numai după ce adevărul iese la iveală, se poate spune lucrul hotărît. Nu e însă nici un criteriu exterior pentru asta. Căci, atunci ar trebui să judecăm acțiunea Sfîntului Duh prin criterii care îi sînt inferioare. Nu există, deci, criteriu exterior al adevărului, ci un criteriu interior: viața bisericii, luată în întregul ei istoric. Se vede foarte bine că nu e deloc vorba de o interiorizare individualistă, în sensul protestant, ci de un refuz de a accepta termenii în care conștiința apuseană a formulat o problemă din care, în ceea ce o privește, nu mai poate ieși; dar în care noi, din fericire, am fost feriți, pentru motivele mai sus amănunțite, a intra.

Catolicii critică, este drept, această teorie ca incomodă din punct de vedere social; căci nu văd cum s-ar putea organiza în aceste condiții o biserică puternică (aci, pe pămînt), fără un criteriu extern. Istoricește, catolicii au aci dreptate. Dar diferența are același izvor, ca mai sus. Altă înțelegere a rostului istoriei și a bisericii în fața ei.

La fel în ceea ce privește purcederea Sfîntului Duh. Catolicii spun ades că deosebirea dintre ei și noi n-are însemnătate. Totuși, sînt diferențe practice enorme. Catolicii au „organizat" toate căile Sfîntului Duh; în vreme ce la noi căile lui sînt nepătrunse omului. Doctrinar, deosebirea stă într-o neînțelegere. Sfîntul Duh purcede *prin* Fiul doar față de oameni — zic ei. În el însuși, vine de la Tatăl, de la care vine totul. Apoi, la catolici, Sfîntul Duh este identificat cu harul administrat de biserică. La noi, Sfîntul Duh lucrează el asupra bisericii.

Apoi, apusenii sînt hristocentrici, în vreme ce ortodocșii sînt mai ales închinători ai Treimii. Părinții greci s-au preocupat mult de Treime, în vreme ce latinii se ocupau mai cu seamă de organizarea vieții. Mai mult decît atît; la ortodocși, toată lucrarea creștină începe cu invocarea Sfîntul Duh. La catolici, cu

omul, cu sufletul omului căutător de Dumnezeu. Protestanții au lăsat chiar în umbră Sfîntul Duh. Pentru răsăriteni, Iisus este Dumnezeul în Sfînta Treime și creștinismul nu are sens fără Cele Trei Fețe Dumnezeiești.

Din contactul ortodoxiei cu confesiunile apusene ce are de așteptat ortodoxia ? Dacă își propune să dezvolte în afară formele sale de viață spirituală, acest contact, apropierea poate constitui o primejdie. Exteriorizarea ține de o problematică străină ortodoxiei și nu poate decît să complice cu probleme inutile pozițiile ei spirituale, fapt dovedit de mersul stărilor bisericești din Răsărit în contact viu cu Apusul.

Ortodoxia poate însă să-și dezvolte bogățiile sale interioare. Se pare că acest proces este deja început. Ce va urma ? Ce va da biserica ortodoxă ieșită din faza statică, spre a intra într-o fază dinamică ? Este această ieșire cu putință și în ce condiții ? Ce avem de așteptat de la ea ? Iată probleme la care ortodocșii vor trebui să dea un răspuns.

NICULAE IONESCU. SCHEMĂ GENERALĂ A UNUI CURS DE FILOZOFIE A RELIGIEI

Curs făcut la Fac[ultatea] de Filozofie și Litere de la Universitatea din București

„Ca să nu se supere nici Metafizica, nici Teoria judecății", pe care ar fi trebuit, din lipsă de timp suficient, să le sacrifice, respectiv, una alteia, d-l Nicolae Ionescu — conferențiar de Logică și Teoria cunoștinței la Facultatea de Litere și Filozofie din București — a reluat, în semestrul al doilea al anului acesta, *Cursul de filozofie a religiei*, cu intențiunea sa obișnuită de a reface problematica *întrebării* și schița logică a cîtorva indicațiuni de soluționare.

În sărăcia de îndrumări întemeiate, pentru studenții dornici de orientare religioasă — un curs de filozofia religiei făcut de pe o catedră de *Logică* e menit să inspire, atît celui dornic de cugetare, cît și celui dornic de „autoritate", și încredere și simpatie.

Zbuciumul cugetării omenești asupra lucrurilor sfinte, mai ales într-o vreme în care se pare că se cugetă mai mult decît se trăiește sfințenia, este o problemă destul de prezentă în mintea tineretului din generația actuală, pentru ca cursul d-lui N. I[onescu] să găsească numeroși auditori.

Și încercarea Domniei-sale, de scoatere din cenușă a „ethosului" religios specific-ortodox, fără pretenții, dar cu intenții teologale bine definite — astăzi, cînd tot ce este filozofie religioasă, chiar la clerul de nume ortodox, este marfă de import, purtînd pecetea mentalității apusene — trezește în special asceristului care și el *caută*, fără să izbutească totdeauna să găsească, îndreptar pentru dreapta credință (în trecut fie zis, de la Petru Movilă, nu mai cunosc *Mărturisire* de credință *ortodoxă*), răspunde și unei nevoi de orizont mai larg pentru teologii noștri, și unei nevoi reale de îndrumare a cugetării religioase de la noi.

Literatura religioasă a sfinţilor părinţi nu se găseşte nicăieri în traduceri accesibile, hrană sufletească rezervată cu dinadinsul cîtorva seminarişti ceva mai destoinici în greceşte.

Biserica încetează educaţia religioasă în şcoli, după ultimii trei ani de *istorie dogmatică* papagalicească, impuşi de program, tocmai în momentul în care adolescentul are nevoie, mai mult ca orişicînd, de o *orientare*, pe care de fapt nu i-o dau celelalte studii (inclusiv filozofia, cu toate asigurările expunerii de motive a ministerului la alcătuirea programei analitice).

Biserica nu păstrează cu credincioşii alte legături decît cele ce-i pot procura de la aceştia sprijin bănesc. (Cîte biserici nu stau sub epitropie de atei!)

Şi apoi, ne minunăm de progresul *sectarismului* care răspunde — *cu toată lipsa desăvîrşită de cultură* — unor nevoi religioase pe care biserica propriu-zisă le neglijează sau le uită, în folosul „cooperativei“ sau al „bîlciului“.

Remarc acestea în treacăt, pentru a arăta că apărarea, oarecum prea pudică, a conferenţiarului nostru, că nu face acest curs *nici de modă*, nici din preocupări *actuale*, ci dintr-o preocupare permanentă a Domniei-sale, trebuie luată în rezervă; fără a-i pune la îndoială „intenţiile“ — ci analizînd numai „pretenţiile“ —, vedem că [alături de] realizările *setei Domniei sale de veşnicie*, cursul Domniei-sale *umple* (dacă e destinat să umple sau umple fără să fie destinat, nu discutăm aci), se umple în *actualitatea* intelectuală de la noi, o *lipsă* care-l face şi *oportun*, şi simptomatic. (Nu-i vorba de libertatea de a gîndi oricînd la cele religioase, ci de oportunitatea de-a vorbi oricînd de ele de la înălţimea unei catedre universitare. Acum 4–5 ani nu mi s-a rîs în nas în aceeaşi Facultate de Filozofie, cînd mărturiseam unor colegi simpatiile mele creştineşti?) Este, deci, incontestabil şi o *modă* instalată-n facultate, modă de la care noi personal — spre a ne trage spuza pe turtă (cine n-o face azi?) — *am dori* să rămînă nu numai obişnuinţa de-a gîndi din cînd în cînd asupra legăturilor cu absolutul, ci şi străduinţa de-a *trăi* mai mult şi mai adînc valorile acestea...

Acestea fiind *împrejurările*, să facem cunoştinţă mai de aproape cu omul.

D-l Nae Ionescu nu este un nou venit în cugetarea religioasă. Încă din primul an cînd a profesat în Bucureşti — eram pe atunci în clasa a VI-a —, Domnia-sa a avut preocupări religioase.

Lecţia Domniei-sale inaugurală trata, dacă îmi aduc bine aminte, despre *Dragoste ca mijloc de cunoaştere*. Şi cine nu ar putea întrezări aci o teză scumpă unei teorii a cunoştinţei?

Şi, chiar în acel an, Domnia-sa a ţinut curs despre *Problema filozofică a Dumnezeirei* (*teism, panteism, deism, panenteism*).

La cursul de logică, de asemeni, am asistat la un examen pe care un coleg mai mare îl trecea cu un comentar asupra *Cărţii lui Iov*. Şi lucrul m-a interesat, dar m-a surprins.

În iarna anului trecut, Domnia-sa a făcut un curs de filozofie religioasă. Convins că lucrul nu putea să strice, în activitatea publicistică, de asemeni, la *Ideea Europeană*, sub diferite pseudonime[1], a încercat să ridice în multe rînduri şi să scoată din inerţia ei obişnuită, nu totdeauna cu succes, ursul din bîrlog şi să-l provoace la discuţie. (Dar ursul mai joacă şi de voie cîteodată!)

...Faţă de noi[2], nu a fost totdeauna aşa de prietenos cum ne-am fi aşteptat să fie... La început, ne judeca drept „francmasoni“; mai tîrziu, ne-a acoperit cu epitetul de „religie poliţienească“, cu „vagi pretenţii de moralizare catehetică a altora“ şi cu intenţii de „demoralizare“ a frontului lăuntric faţă de Apus... Mai mult, în două rînduri l-am solicitat să dea şi pe la noi, care, chiar rătăciţi, nu eram încă „pierduţi“, ci *căutam*...

Dar ne-a „condamnat“ definitiv şi pe calea asta, fiindcă, pe româneşte, în două rînduri „ne-a tras chiulul“. Noi totuşi n-am deznădăjduit.

Şi apoi, fireşte că fiecare poate avea ce păreri crede nimerite despre un lucru. Atît, numai să se potrivească cu realitatea.

În cazul nostru, nu ştiu dacă erau totuşi bine *informate*. În orice caz, informaţiile erau întru cîtva confuze — şi nu totdeauna competente.

Întrucît mă priveşte personal, socotesc că acest fel de-a ne privi şi de-a ne judeca ne-a prins bine. El ne-a impus necontenit o revizuire a rosturilor noastre.

Ne-am întrebat şi noi, pe urma Domniei-sale: Doamne, dacă un om de bună-credinţă ne condamnă astfel, nu cumva nu sîntem noi într-adevăr — fără să ştim — unelte poliţieneşti gratuite, sau cozi de topor ale străinilor? Şi ne-am făcut scrupule şi rezerve... (zadarnice de altfel), a căror urmare a fost însă o adîncire spirituală a lucrului început.

Și apoi, pentru noi cei de la Filozofie, cursurile Domniei-sale au mai fost prilejuri de revizuiri spirituale.

De fapt, d-l Nae Ionescu nu rămîne fix și-nțepenit într-o părere: „Ferește-te de omul care îți spune 20 de ani același lucru" — ne spunea odată... Domnia-sa gîndește necontenit, și cursul său e prinos de gînduri proaspete. Ca atare, gîndirea lui evoluează...

Așa, de anul trecut și pîn-acum a făcut *mari concesii individualismului*. Lucrul nu este de supărare, pentru un om care gîndește. Îmi reproșez numai că anul trecut i-am luat prea mult în serios concluziile. Nu zic că nu meritau și că nu au fost folositoare. Cred totuși că mai mult spirit critic din parte-mi *nu strică*.

D-l Nae Ionescu este un mistic. Un mistic de-o categorie specială, un mistic zeflemist și sceptic. Spirit vioi și spirit critic ascuțit și analitic, dărîmător iscusit de artificii, vrăjmaș al istoriei filozofiei, în care totuși se pricepe de minune. Vrăjmaș, întrucît, ca spirit logic, vede spiritualul *dat* o dată pentru totdeauna (formal și ontologic) și niciodată desfășurat în timp; evoluționismul i se pare o confuzie între realitate și concepție; mișcarea, devenirea o vede aplicată doar materiei. Relativist în cunoștință, ia totdeauna peste picior „pretențiile" pozitivismului scientist de-a trece peste domeniul puterilor sale proprii. Spirit dogmatic, îndată ce-a-nceput să construiască, lucrează cu *postulate*, apodictic, deși pretinde adeseori că cercetează-n mod empiric. Lucrează cu un concept de experiență „empirio-criticist", lărgit prin incluziunea obiectelor logice. În politică este *conservator* în teorie și liberal în *practică*. De fapt, nu face politică. Se îndoiește teoretic de posibilitățile de a se mîntui prin sine. Practic, dă din mîini cît poate, căci „mîntuirea ta prin tine Israile!".

Spirit vioi și plin de vervă, îmbibat de „neaoșism" — după expresia nimerită a unui coleg —, are predilecție pentru expresii suculente și sonore, fără ca să se lase totuși îmbătat de vorbe, deși ades le face curte.

Separă radical domeniul celor de-aici de al celor de dincolo. Nu știu dacă le desparte, într-adevăr, atît cît vrea să lase să se creadă că le desparte.

Un chip slab și osos de Mefistotel, cu frunte lată și păr negru arcuit pe cap, cu nas în stilul Renașterii, „cu trei cocoașe",

cu ochii verzi ce par adesea negri, cu mîini osoase, cu buza de sus strînsă în aspirație, cu cea de jos lăsată disprețuitor, plîngîndu-se totdeauna de frig. De cînd ține curs de filozofie religioasă — îl văd țîrcovnic.

De rezumat într-o formulă nu e chip. Scapă mereu. La fiecare dată cînd îl vezi e altfel; deși de la o vreme te deprinzi cu stilul ființei lui și neprevăzutul nu te mai sperie ca altădată. Mie, care obișnuiesc să-i bag pe toți în cutiuță, mi-a făcut mult amar această fugă să prinzi umbra. Dacă te-ai lua după el, nu-i poți ieși niciodată înainte, trebuie necontenit să-i calci pe urmă... Așa că, omul ăsta-și poartă taina nedezlegată după sine, păcălindu-te că n-are nimic nedezlegat. De-aia se vede că nu scrie. Se teme să nu fie luat de scurt... Și fixat.

De lucrările sale din tinerețe — aci își bate joc, aci își bate joc de cei ce își bat joc de ele.

Tip foarte românesc. Cu farmec neaoș. Mi-a fost totdeauna, să zic, „frică" de el.

Cu el e foarte greu să ai dreptate! Căci, spirit viu și ascuțit, o-ntoarce repede-n favoarea lui, orice ai spune.

Mi se pare că este oarecum *sofist*, sau că *pozează*. N-aș putea s-o spun precis.

Elevul lui Rădulescu-Motru, de la care a rămas cu tot ce era bun (inclusiv, individul unitar psiho-fizic), mai puțin ramolismentul. Are pretenții de matematician, deși mă-ndoiesc că se pricepe... De multe ori vine cu cîte-o „noutate matematică" și... *pac*... blufează...

În etică și sociologie, lucrează *etiologic*, evocînd corespondențe și făcînd analogii.

Aci lucrează însă cam pripit, deși foarte clar. Nu prepară niciodată — sau aproape niciodată —, decît în tramvai. Gîndește vorbind. Și face teoria cunoașterii progresive pe măsura exprimării.

Este, dintre toți profesorii mei, cel ce a avut cea mai mare înrîurire sufletească [asupra mea]. Deși nu i-am vorbit nici de trei ori. Gusti mi-a dat metoda, poate; dar sigur este că Nae mi-a dat stilul. (Dacă îl am!)[3].

BARBA LUI VISARION

La cursul lui de *Istoria metafizicei* din acest an[1], Nae Ionescu a reluat, spre adîncire, cele două teme favorite ale cugetării sale filozofice, teme care au format, de altfel, și subiectul controversei lui cu d-l Frollo, asupra catolicismului, în acest ziar. Anume:

1) ideea că un suflet, ca și-o civilizație constituiesc un tot calitativ, închis, organic: o monadă;

2) ideea că sufletele omenești, ca și civilizațiile, nu se pot întrepătrunde decît aparent, la suprafață, dînd naștere așa-numitelor „pseudomorfoze", pentru că în realitate nici un popor și nici un individ nu pot depăși legea care îi constituie.

Vorbind, între altele, de civilizația răsăriteană, Nae Ionescu spunea — mai în serios, mai în glumă — că între faptul că Răsăritul Ortodox refuză să mărturisească *filioque* și faptul că răsăritenii „poartă barbă" este o corelație atît de strînsă, încît una implică cu necesitate pe cealaltă.

Apropierea aceasta a făcut să surîdă, pe cît îmi amintesc, o parte din auditoriu. Poate chiar să se îndoiască de temeinicia întregii argumentări a profesorului.

Lecturile din zilele trecute m-au pus însă față în față cu un fapt care trebuia să dea de meditat tuturor celor ce-au surîs cu această ocazie. Traduc textual din prețioasa lucrare a lui Philippe Monnier, despre *Quatrocent*, premiată de Academia Franceză. E vorba de acea minunată perioadă de la începutul veacului al XV-lea, în care se părea că două lumi au să se întîlnească, în care geniul Italiei *renăscînde a fost fecundat* de Orientul Bizantin.

„Grabnica decădere a Imperiului de Răsărit, renașterea contimporană a Italiei, unirea săvîrșită între cele două biserici, ortodoxă și catolică, luarea Constantinopolei de către turci, fură tot atîtea pricini care împinseră pe greci să treacă apa și să-și încerce în Peninsulă norocul, pe care și-l nădăjduiau, desigur, strălucit.

Unii din acești băjenari sînt vestiți; ei sînt de neam mare, cărturari, fețe bisericești sau slujitori de vază ai împărăției. Pe aceștia Italia îi păstră.

S-a văzut cu ce însuflețire a întîmpinat ea sosirea lui Chrysoloras, care a trecut la catolicism, a urmat Sinodul din Constanța, a murit aci și a fost înmormîntat cu mare cinste. Gheorghe Trapezumptios din Creta, pe care-l aflăm în 1420 la Veneția, Teodor Gaza, din Salonic, care se află în 1435 la Pisa, trecuți la catolicism ca și Manoil (Chrysoloras — nota trad., M. V.) — sînt folosiți de Curie, și sau cariere însemnate.

La fel, Arghiropulos, pe care Pallas Strozzi îl cheamă la Padova, primește cetățenia de onoare a Florenței; Ghemistie Pleton, care face să se convoace Sinodul de unire, dobîndește un mormînt plin de cinste, la Rimini. Demetrios Chalcondylas din Atena, care își alege naș pe principele Pic din Mirandola, încasează la Padova un salariu anual de 400 fiorini. Constantin Lascaris, pe care Bennino Mombrizio îl traduce în versuri latinești, vede certîndu-se între ei ca să-l aibă pe Aragoni, ca și pe Sforza.

Și, deasupra tutulor, Visarion, născut în 1403 în Trapezunt, primit în 1423 în cinul sfîntului Vasile, ucenicul lui Pleton, încercat în iscusințele teologiei și politicii, adus la Sinodul din Florența de către Ghemistie, făcut arhiereu al Niceei, de către împărat, făcut cardinal de către papă, e o față bisericească de mare însemnătate și un învățat cu multă știință de carte, pe care deșteptăciunea sa ascuțită și mlădioasă, cunoașterea treburilor bisericești, bogăția, biblioteca, activitatea îl așază într-unul din locurile cele mai de frunte ale Italiei quatrocentiste.

Fiind unul dintre cei dintîi care s-au lepădat, știind latinește, vorbind deschis, italienizat de tot, a rămas grec, prin întorsătura minții sale, prin învățătura sa și mai ales prin barba lungă pe care a ținut să o păstreze și care l-a costat, poate, la moartea lui Nicolae al V-lea, tronul apostolic." (Vol. II, pp. 17–18.)

O barbă care costă unui ilustru convertit... scaunul Romei. O barbă care se pune spadă în curmeziș, între Apus și Răsărit, infirmînd hotărîrile „spre unire" ale Sinodului de la Flo-

rența. O barbă la care un popă luminat nu renunță, deși a renunțat la *filioque*!

Să aibă dreptate, așadar, Nae Ionescu?

Ce ne facem, atunci, cu atîția preoți care se doresc rași, tunși și frezați „*à la Garçonne*"? Să fie o indicație asupra stării simțului nostru ortodox?

Lucrul dă cu atît mai mult de gîndit, cu cît vezi că mult tineret... își lasă barbă.

INFAILIBILITATEA BISERICII ȘI FAILIBILITATEA SINODALĂ

Cu inima se crede spre dreptate,
iar cu gura se mărturisește
spre mîntuire (*Rom.*, 10, 10)

Din noianul de erori ce văzură lumina tiparului, cu prilejul scandalului provocat de fixarea sărbătoririi Sf. Paști, este una care, atacînd nodul problemei, ne oferă prilejul restabilirii unor principii esențiale structurii ortodoxismului.

S-a scris anume că *trebuie să ne supunem hotărîrii Sf. Sinod, oricare ar fi ea, deoarece Sf. Sinod este alcătuit din arhierei, care nici în materie de credință dogmatică, nici în legiferarea canonică nu sînt supuși erorilor*. Afirmație ce închide o masivă ignoranță în materie de teologie ortodoxă; este vorba, aci, de *principiul infailibilității hotărîrilor sinodale*.

Cuvîntul episcopului este, fără îndoială, hotărîtor în Biserică. Într-adevăr, Biserica nu poate să mărturisească credința sa, într-un chip mai autentic și mai strălucitor decît prin glasul păstorilor săi. Cercetați numai, în această privință, învățătura sfîntului Ignatie Teoforul (părinte apostolic), cuprinsă în *Epistolele către Magnezieni*, III, 1, *Efeseni*, II, 2; III, 2; IV, 1; IX, 1, *Tralieni*, II, 1–2, *Smirneni*, VIII, 2, IX, 1.

Membrii unui sobor sînt astfel investiți și cu privilegiul infailibilității în *materie de învățătură*. Această infailibilitate însă este în stare de *potență*. În limbaj teologic, aceasta ar fi *infailibilitatea obiectivă*. Ca să fie efectivă, ca să devine lucrătoare, această putere are nevoie de o condiție *subiectivă*: *Duhul* ce însuflețește adunarea episcopilor. Dacă „duhul umilinții, al răbdării și al dragostei" de biserică o însuflețește, adunarea episcopilor nu poate mărturisi greșit. Dimpotrivă, dacă „duhul trîndăviei, al grijii de multe, al iubirii de stăpînire și al grăirii în deșert" o însuflețește, adunarea episcopilor greșit mărturisește. Sînt acestea adevăruri verificate prin întîmplările atîtor amar de veacuri de lupte și de biruințe. Deschideți istoria sinoadelor. N-am avut

oare sinoade care au greșit? Și n-am avut sinoade „tîlhărești"? Aceasta, din cauză că a lipsit puterea Duhului. Cu drept cuvînt, spune Homiakov că biserica nu cunoaște altă autoritate decît „autoritatea Duhului". Dar, atunci, care este criteriul recunoașterii infailibilității? Răspundem: *ecumenicitatea*. Biserica nu recunoaște hotărîrea unei autorități ce ar putea să rupă ecumenicitatea ei. Dar ce este, pentru biserica ortodoxă, această ecumenicitate?

*

Chestiunea merită discuție, cu atît mai mult cu cît unele manuale, inspirate de-a dreptul din cărțile catolice, cuprind, în această privință, erori incompatibile cu ființa Ortodoxiei. Într-adevăr, dacă biserica romano-catolică recunoaște, în vicarul lui Iisus Hristos, pe deținătorul infailibilității în materie de învățătură, atunci cînd se rostește *ex cathedra*, o face întemeiată pe o concepție despre biserică potrivit căreia ființa ei văzută, deși de aceeași esență, este *substanțial deosebită* de cea nevăzută, fiecare necesitînd o unitate proprie de conducere. În vreme ce dreapta credință, cunoscînd în biserică *două firi* (văzută și nevăzută), unite într-o *singură ființă*, nu cunoaște decît unul singur și același Cap nevăzut: Iisus Hristos; iar unitatea ei nu poate veni de la un organ văzut, ci numai de la legătura ei tainică în Duhul Sfînt, cu Ocîrmuitorul ei, veșnic de față în viața tainică a bisericii, cu Capul ei cel nevăzut, unitate care este însăși unitatea Duhului, [din care] izvorăște și infailibilitatea în materie de învățătură. Biserica, *în întregul ei*, este „stîlp neclintit și îndreptar adevărului".

Rolul preoției, în ceea ce privește infailibilitatea în materie de învățătură, nu poate fi, în nici un caz, asemuit cu cel izvorînd din concepția catolică. *Scrisoarea patriarhilor* se rostește, cum nu se poate mai limpede, în această privință: „...iar nestricarea dogmei și curăția rînduielii nu sînt date în paza unei ierarhii oarecare, ci în paza întregului cler și popor bisericesc, strîns unit în dragostea unora față de alții, care este, cu alt nume, însuși trupul Domnului Hristos, adică biserica credincioșilor".

În lumina acestora, cum se lămurește ideea ortodoxă a *ecumenicității*?

Ecumenicitatea nu poate fi o unitate politico-juridică formală, ci *constatarea identității de fapt*, a afirmațiilor bisericii întregi, în timp și spațiu.

Dar acesta nu este decît un alt fel de a exprima *invariabilitatea* învățăturii — această invariabilitate rămînînd, în ultimă analiză, *singurul criteriu* de recunoaștere a ecumenității. Spre deosebire de catolici, la care papa și sinodul se socotesc pe ei înșiși judecătorul și măsurătorul adevărului cuprins în tradiție, în ortodoxie, *tradiția este cea care mărturisește de ecumenicitatea unui sinod*; Sf. Sinod însuși nefiind decît mărturisitorul a „ceea ce *pretutindenea* s-a păzit, de toți, *totdeauna*" (Sf. Vincent de Lérins, *Canon 84*, Sind. VI ecum.; *Mărturisirea ortodoxă*, Petru Movilă).

Prin urmare, pentru ca un sinod general să se învrednicească de atributul *ecumenității*, nu ajunge participarea la el a tuturor episcopilor ortodocși în viață, ci mai trebuie ca mărturisirea acestui sinod, în fapt, să nu fie întru nimic deosebită de ceea ce s-a mărturisit de către biserică, totdeauna, de toți și pretutindenea.

*

Care este, acum, situația Sf. Sinod al Bisericii noastre? Sinodul unei biserici autocefale în conflict cu credincioșii tuturor țărilor ortodoxe din lume, în conflict cu toată preoțimea ortodoxă din lume, în conflict cu toți episcopii, mitropoliții și patriarhii bisericii ortodoxe din lumea întreagă. Despre a cărui alcătuire, spune mitropolitul Gurie astfel: „nu toți chiriarhii erau la ședință; unii din cei prezenți cereau amînarea, iar o parte a fost de părere să se sărbătorească la 5 mai. Și la ședință n-a fost patriarhul".

Întrebăm: în această situație, mai poate fi vorba de „duh de răzvrătire", de „conservatism idiot" din partea poporului și de amenințări din partea Sf. Sinod? Cine sînt nesocotitorii credinței ortodoxe? Și cine străjerii ei? Știm că preasfințiții chiriarhi care au fost prezenți la ședință și au votat pentru 31 martie [1929], nu sînt de părere că trebuie să declare că au greșit înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor și nu mai sînt vrednici a se chema „chip al Tatălui" (Sf. Ignatie Teoforul, *Ep. Tralieni*, III, 1), drept

aceea vor depune cîrja. Ştim! Virtualmente însă, sînt depuşi din treaptă.

Încă o dată minunata *îndărătnicie* a credincioşilor ortodocşi întru păstrarea „comorii de mult preţ“ se dovedeşte a fi un formidabil răspuns lumescului „duh al înnoirilor“. Căci: „chiar dacă noi înşine sau înger din cer ar binevesti peste ceea ce am binevestit vouă, anatema să fie“! (*Epistola Sfîntului Apostol Pavel către Galateni*, 1, 8[6]).

ÎNTRE CATOLICISM ŞI EREZIE SAU URMĂRILE DOGMATICE ALE RĂTĂCIRII SINODALE

I

A vrut bunul Dumnezeu, pentru păcatele noastre mari şi grele, să încerce într-atîta biserica neamului nostru românesc, încît însuşi Sinodul Sfînt, adunarea domnilor şi a episcopilor, a căpeteniilor noastre întru Hristos, la un loc cu Duhul Sfînt, să se lepede de Dînsul, rupîndu-i Trupul în două, Trupul, adică biserica tuturor celor dreptcredincioşi.

Lucrul s-a săvîrşit prin hotărîrea ca biserica românească să serbeze Paştile anul acesta, împotriva predaniei şi a Canoanelor, singură şi înainte de Paştile iudeilor, la 31 martie [1929], în loc de 5 mai, la data adevărată şi laolaltă cu ceilalţi dreptcredincioşi.

S-a arătat aci, în zilele trecute, care este *mărturia dreptei credinţe de pretutindenea şi de oricînd* (mărturie care singură are preţ, ci nu biata părere a minţii noastre omeneşti!) faţă de această hotărîre.

S-au arătat, pe rînd: 1) *inexistenţa ştiinţifică* a hotărîrii sinodale; 2) caracterul ei *anticanonic şi potrivnic predaniei sfinte*; precum şi 3) caracterul ei *schismatic*, încheindu-se către: 1) *nulitatea, de fapt şi de drept, a acestei hotărîri pentru biserica lui Hristos*; 2) arătîndu-se că, pînă la o desăvîrşită pocăinţă, semnatarii ei (siliţi sau de bunăvoie) sînt, de fapt, *căzuţi din treaptă*, adică, lipsiţi de ajutorul Sf. Duh, fără de care nimic nu pot face sau desface, şi 3) arătîndu-se, ca încheiere, că *nici un episcop, preot, diacon sau simplu credincios nu este ţinut să i se supună*; ba, dimpotrivă, *este dator să serbeze Paştile la 5 mai, potrivit veşnicei rînduieli a bisericii universale*, sub pedeapsa mîniei dumnezeieşti, nu a celei omeneşti.

Vom căuta să arătăm, în cele ce urmează, spre ce mari rătăciri, în cele ale credinţei, duce, pe negîndite, luarea drept bună a pomenitei hotărîri a sinodului românesc.

S-ar putea părea unora ciudat că o hotărîre — zice-se — de ordin curat disciplinar și canonic, cum e aceea a hotărîrii datei Paștilor, ar putea avea vreo urmare privitoare la atingerea celor drepte ale credinței.

Deosebirea neînfrîntă a Bisericii de Răsărit între *dogme* și *canoane* pare a face acest lucru cu neputință: dogmele fiind, prin firea lor, veșnice și neschimbătoare (Valsamon, la canon 64, al Sinodului Trullan); iar canoanele fiind schimbătoare, după nevoile bisericii (vezi: canon 12, al Sin. Trullan, desființînd canon 5 apostolic), schimbarea unora neaducînd, prin urmare, vătămare celorlalte.

La o mai mare adîncire, însă, vedem că deosebirea dintre dogmă și canon nu e formală. Și unele, și altele sînt date prin canon în formă imperativă, sub sancțiunea depunerii sau anatemei și confirmate de predania și uzul cel bisericesc de pretutindeni.

În fapt, *tradiția* este aceea care a deosebit în chip concret care este adevăr de credință și care e prescripție spre disciplină.

Dacă, dar, lucrurile stau astfel și dacă — după cum s-a arătat aci, altă dată — tradiția bisericii nu este deosebită de biserica însăși; după cum biserica este un singur trup al lui Hristos, tot astfel și tradiția este un trup nedespărțit, un organism spiritual, în care fiecare lucru ține într-atîta de întreg, încît, o smintire a lui poate aduce o smintire fără asemănare a totului.

Atît este această tradiție de *unitară*, încît nimic nu poți clinti din ea fără ca totul să fie primejduit a se clinti, căci nimic nu este fără însemnătate întru cele ale credinței.

Cea mai neînsemnată decizie disciplinară nu are, în viața tainică a bisericii, o motivare contingentă, psihologică, locală și oportunistă — adică, potrivită împrejurărilor de timp și loc —, cum se întîmplă în istoria lumească scrisă-n spiritul laic de astăzi; fiecare hotărîre bisericească are, în lumea celor care nu se văd, în viața tainică a bisericii, un înțeles nebănuit, împlinește un gînd ascuns al lui Dumnezeu, întruchipează o armonie ascunsă, care nu se înfățișează decît ca un semn în ghicitură față de toate celelalte.

Și, *clintind unul din rosturile văzute ale întregului trup, se clintesc, pe nebănuite și fără să ne dăm seama, lucruri menite a rămîne neclintite.*

Astfel, canonul al 32-lea al Sinodului Trullan (*Syntagma Atheniană*, II, 580) hotărăște ca nimic nou și potrivnic învățăturii tradiționale să nu se introducă, de teamă ca nu cumva să se atingă învățătura fundamentală.

Vezi, în același sens, și canonul 21 al Sinodului din Gangra, precum și canonul 7 al celui de-al 7-lea Sinod ecumenic (*Syntagma Atheniană*, II, 580), la care se referă amenințarea cu anatema a sinodului din Constantinopole în 1638, sub patriarhul Chiril din Berea, către cel ce ar îndrăzni să atingă predania bisericească și să introducă inovații în biserică; compară și *Scrisoarea patriarhilor orientali*, art. 17, precum și canonul 91 al sf. Vasile cel Mare, care arată că dogmele și descoperirile păstrate în biserică, atît cele ce-și au originea în învățătura scrisă, cît și cele ce-și au originea în tradiția apostolică, încredințată nouă prin sfintele taine, „au aceeași putere pentru evlavie".

La care *Syntagma Ateniană* adaugă: „dacă negăm obiceiurile neconsemnate și autoritatea cea mare ce stă în ele, atingem cu dinadinsul *Evanghelia* în elementele ei de căpetenie" … (IV, 283); și aceasta, pentru că *orice obicei care are valoare în biserică are la temelia lui un Adevăr* (Sf. Ciprian, *Ad Pompejum. Epistola 74*; cf. Firmilian, *Epistola către Ciprian*, *Inter Epistolas Cypriani*, *Epistola 75*; Clement Alexandrinul, *Stromate*, cartea a VII-a, c. 16).

Astfel este, desigur, și cu fixarea datei sărbătorii Paștilor, sărbătoare fără de asemănare în anul bisericesc, de așezarea căreia atîrnă nenumărate ale rînduieli, sărbători și posturi ale anului.

Fixarea datei Paștilor este, desigur, și ea în legătură cu vreun înțeles ascuns, cu vreun adevăr tainic, dar plin de însemnătate, altfel, desigur, că nici apostolii și nici sfinții părinți nu și-ar fi dat osteneala să rînduiască, cu amărunțime, data acestei sărbători în *Așezămintele* lor (c. V, cap. XVII), nici sf. martir Polycarp al Smirnei și Policrate din Efes nu s-ar fi împotrivit în zadar papei Victor I pentru aceasta și nici sinodul celor 318 sfinți părinți de la Niceea nu ar fi hotărît cu pedeapsă ce se cade și ce nu se cade a păzi, în această privință, dreptii credincioși!

Care este, dară, acest înțeles al Sărbătorii Paștilor și cum stă, față de el, hotărîrea pomenită a sinodului românesc?

Două lucruri se tulbură în viața bisericii prin așezarea Paștilor la 31 martie, stil nou:

cel dintîi este căderea Paștilor înainte de isimeria cerească;

al doilea este căderea Paștilor, uneori, înainte de Paștele iudeilor.

Cel dintîi, împotrivindu-se hotărîrii formale a canonului 7 apostolic în adevărata lui înțelegere arătată de sfinții părinți, precum s-a arătat aci mai înainte; iar al doilea, fiind împotriva Predaniei Sfinte a bisericii, după cum arată Matei Vlastare în tîlcuirea aceluiași canon 7 apostolic.

Despre sensul tulburării provocate de așezarea Paștilor înainte de isimeria cerească (iar nu cea astronomicească), s-a arătat aci că înseamnă îndrăgirea lumii simțurilor în disprețul lumii neschimbătoare a gîndului dumnezeiesc. Lăsînd să se înțeleagă că apostolii au legat în chip nedespărțit Primăvara sufletului de primăvara anului, chiriarhii români sînt împinși să gîndească, fără să-și dea seama, că Paștele creștinesc ar avea o legătură *necesară* cu păgîneasca serbare a primăverii. Oricît de mare ar fi *analogia* celor două primăveri, nu numai că între ele nu poate fi nici o legătură necesară, dar ele sînt fundamental deosebite, fără de asemănare, prin înțelesul esențial al Paștilor, prăpastie de netrecut pentru păgîni.

O a doua nesocotință, mai gravă, naște din această săvîrșire a Paștilor înainte de isimeria cerească. E săvîrșirea a două Paști în cursul aceluiași an, lucru neîngăduit de *Așezămintele apostolești*: „Voi, fraților, care ați fost răscumpărați cu scumpul sînge al lui Hristos, trebuie să sărbătoriți zilele Paștilor cu îngrijire și cu luare-aminte după isimerie, ca să nu sărbătoriți de două ori într-un an amintirea unei patimi, ci o dată pe an, spre aducerea-aminte de Cel ce a murit o dată"; și, mai departe: „Voi însă păziți cu îngrijire isimeria primăverii, care cade în ziua a douăzeci și doua a lunii a douăsprezecea, care este Distru (martie), așteptînd pînă în ziua a douăzecea a sfertului întîi de lună, ca nu cumva ziua a patrusprezecea a lunii (de pe cer) să cadă în altă săptămînă și, rătăcindu-ne din neștiință, să serbăm Paștile de două ori în același an"... (cartea a V-a, cap. 17).

Anul bisericesc preînchipuie, în așezarea lui, întreg văleatul, de la Facere și pînă la Judecată. Și, cum pentru tot acest timp creștinii nu mărturisesc decît o singură înviere a lui Hristos, în-

tru care cu toții avem viața, asemenea numai o înviere pe an se cuvine să serbăm.

Serbînd mai mult decît un Paște în fiecare an întru *închipuire*, cată a se-nțelege că întru *adevăr* o singură jertfă și o singură înviere n-ar fi de-ajuns spre mîntuire; căci, în cursul aceluiași văleat, închipuit de cursul aceluiași an, ar urma că după înviere s-ar face o nouă vînzare și după vînzare o nouă răscumpărare și astfel biserica ar cădea în prăpastiile cele mai de afund ale rătăcirilor origeniste privitoare la-nviere.

Aceasta nu se întîmplă însă și cu Paștele cel zilnic, săvîrșit în biserică întru împărtășirea credincioșilor cu Sfîntul Trup și sînge al Domnului Hristos, pentru că acestea nu sînt mai multe Paști, adică mai multe jertfe, nici mai multe învieri, ci continuarea neîntreruptă și fără de număr, de fapt și întru adevăr și nu întru închipuire, a uneia și aceleiași jertfe arhierești și Sfinte Învieri a lui Hristos, întru care cu toții avem parte.

II

Este, deci, o mare deosebire de făcut — și, cu ea, am pătruns în miezul chestiunii noastre — între *înțelesul ontologic al Paștilor liturgice ce se săvîrșesc în orice zi* — Paștele săvîrșirii și al împlinirii jertfei — și *celălalt înțeles al Paștilor, al amintirii și sărbătoririi, care se petrec o dată în an*.

Cel dintîi Paște, *euharistic*, e un fapt *real*, dar *tainic*, petrecut în timp, dar neatîrnat de vremuri, pe care le măsoară, umplînd cu plinătatea lui, ca un izvor veșnic de Har, timpul dintre Golgota și Judecata de Apoi; un fapt neasemănător și unic, la care sîntem toți chemați ca să luăm parte: *Jertfa de Sine a lui Dumnezeu pentru dragostea Sa de oameni.* Aceste Paști sînt temelia și taina însăși a bisericii.

Celelalte Paști, sărbătorești, au însă și alt înțeles, legat de cel dintîi, însă deosebit de dînsul. Paștele anual nu este numai săvîrșirea jertfei, ci și *vedenia mai dinainte, ca într-o prefigurare, a roadelor acesteia pentru universul întreg*. El este deci vedenia simbolică a jertfei și a rostului ei pentru soarta lumii, în cadrul unui șir întreg de semne care se urmează-n vreme (calendarul).

De Paști, biserica se vede pe sine ca-n oglindă și-și măsoară creșterea către „statul lui Hristos", subliniind, prin deosebită întristare și bucurie, acest sfînt înțeles al jertfei dumnezeiești pentru soarta lumii (*Așezămintele apostolești*, V, 17–19).

Rămîne totuși, între comemorarea anuală și simbolică a învierii universale întru Hristos, și *săvîrșirea reală* a jertfei euharistice o *legătură* pe care deosebirea de mai sus nu o înlătură, ci, dimpotrivă, o-ntărește. Legătura ar putea izvorî din firea simbolului însuși, care-i mai mult decît o simplă analogie formală și închide în el o referință reală și directă a celui simbolizat: „cu asemănarea se cheamă cel asemenea". În cazul Paștilor, asemănarea este însă și mai mare, *simbolul cuprinzînd în sărbătorirea lui însăși săvîrșirea reală a semnificației* (*Ibidem*, V, 19).

Prin aceasta, cele două Paști nu sînt, deci, în firea lor, decît unul singur. *Prin aceea însă că totul nu e încă îndumnezeit* și nu ia parte-n fapt la Jertfa arhierească a lui Hristos, *se naște-n vreme o preîntruchipare a învierii lumii întregi întru Hristos, deosebit de săvîrșirea zilnică a jertfei: Paștile* (*Ibidem*).

Astfel, sărbătorirea Paștilor de an nu e nici ea o *preînchipuire* ideală, *un simulacru al Paștilui cel veșnic, ci este o preîntruchipare* a învierii lumii întregi întru mîntuire. Este vedenia — începătura încă de acum — a rodului jertfei celei dumnezeiești, este „arvuna învierii" tuturor (*Ibidem*, V, 7; V, 19).

De aceea, Paștile este, înainte de orice: „împărtășire", dar împărtășire a *tuturor* din jertfa cea dumnezeiască.

A face Paștile înseamnă, deci, pentru creștin a se împărtăși, a avea parte la Înviere.

A face Paștile înseamnă însă, pentru biserică, a se uni împreună în împărtășanie toți creștinii laolaltă, întru nădejdea învierii tuturor.

Astfel, sărbătorirea anuală a Paștilor devine *chezășia și semnul Biruinței totale celei de apoi* asupra șarpelui și a morții. În această deosebire de înțeles stă și deosebirea timpului de sărbătoare a celor două Paști, *cel împlinit și cel de semne*.

Din nevoia de a înfățișa în vreme acest înțeles al sărbătoarei în cadrul anului de semne, izvorăște, deci, sensul așezării datei Paștilor în calendar.

Dar aici intervine piatra de poticnire: Paștile iudeilor.

*

Dacă între înțelesul celor două Paști legătura e aceea pe care am văzut-o, urmează că *sărbătorirea învierii nu se poate face, în nici un chip, odată sau înainte* de Paștile iudeilor. Să lămurim.

A. După cum ne spune *Cartea Ieșirii lui Moise* (cap. 12), Paștile legii vechi a fost așezat de Dumnezeu întru pomenirea ieșirei din Egipt a neamului lui Israil. Rînduiala jertfirii mielului cu acest prilej, precum și a mîncării azimei trebuiau să aducă aminte iudeilor de scoaterea lor din robie; dar ea mai trebuia să preînchipuie jertfa sîngeroasă a mielului și a Păstorului, slobozirea prin ea de sub cătușele morții, păcatului și fărădelegii întru Învierea lui Hristos.

1. *Paștile legii înseamnă* deci, pentru creștin, *preînchipuirea adevăratului Paște*, rînduit de Iisus Hristos ucenicilor la Cina cea de Taină.

Această preînchipuire era semnul legăturii Dreptului cu Domnul, ea însemna nădejdea dreptului în îndurare Domnului către norodul său și ea trebuia deci sărbătorită de tot cel ce voia să aibă parte de mîntuire.

2. Odată săvîrșită jertfa, odată judecat, răstignit și înviat Fiul lui Dumnezeu, *odată îndeplinită legea, păstrarea vechii porunci e dezlegată* (*Așezămintele apostolești*, V, cap. 17, și numeroase texte din *Îndemnurile împotriva Iudeilor* ale Sf. Ioan Hrisostom; trad. fr., Jeanin, III, 300–312).

Creștinii nu mai au a o săvîrși, căci ea s-a săvîrșit o dată pentru totdeauna, iar rînduiala împărtășaniei cu Sfîntul Trup și Sînge al Domnului Hristos prin prefacerea pîinii și a vinului însemnînd — cum am spus —, nefiind decît săvîrșirea mai departe a jertfei dumnezeiești a legii celei noi.

Împlinindu-se întruchiparea, nu mai avea a fi serbată preînchipuirea.

3. *Se întîmplă însă că iudeii sărbătoresc totuși mai departe Paștile legii* celei vechi, după înviere.

Ce înțeles are, pentru creștin, acest lucru ? Faptul că iudeii slujesc mai departe Paștile legii nu înseamnă, în nici un caz, că acest Paște trebuie păzit și de creștini. Hotărîrile bisericii în această privință sînt formale și categorice și au fost date tocmai pentru că, în vremea dintîi a creștinismului, mulți credincioși sărbătoreau

Paştile de două ori: o dată cu iudeii şi o dată după dînşii, Paştile iudeilor fiind socotit de ei ca Paştile durerii, iar Paştile învierii, ca Paştile bucuriei creştinătăţii întregi.

Dar înseamnă oare şi că Paştile legii nu mai are nici un fel de însemnătate pentru creştini? Ferească Dumnezeu!

4. *Sărbătorirea Paştilor legii mai departe de către iudei*, după ce legea a fost împlinită, înseamnă că iudeii aşteaptă încă pe Hristos drept mîntuitor, *înseamnă*, prin urmare, în realitate, *tăgăduirea* mai departe şi răstignirea mai departe *a lui Hristos după înviere* (*Aşezămintele apostoleşti*, V, 7).

Acesta este înţelesul real al prăznuirii Paştilor iudeilor după răstignirea şi Învierea Domnului Hristos.

Ce are de gîndit un creştin faţă de această tăgăduire?

Tăgăduirea şi răstignirea lui Hristos înainte de înviere, oricît de greu ar fi de priceput cu mintea, era necesară Învierii lui Hristos. „Trebuia ca Hristosul să pătimească toate acestea şi să intre întru slava Sa" (Luca, 24, 26).

5. *Stăruinţa acestei tăgăduiri după-nviere şi prăznuirea ei la o anumită dată în vreme fac însă imposibilă însemnarea cu aceeaşi dată sau prăznuirea înaintea acesteia a prefigurării învierii universale, care presupune tocmai că s-a biruit orice tăgadă.*

Astfel, vedenia încă de pe acum în semne a roadelor Învierii nu este de închipuit decît după biruirea drăceştei şi tainicei împotriviri a iudeilor. Orice altă rînduială tulbură rînduiala hotărîtă de Dumnezeu. Căci Dumnezeu ne ridică treptat de la idoli la jertfă şi la azimă, şi de la azimă la Tainele Dumnezeieşti, iar de la Sf. Taine la Împărăţia Cerurilor (Leon din Ohrida, *Scrisoarea a 2-a despre Azime*).

B. Pe de altă parte însă, *Paştile legii vechi nu încetează de a reprezenta în Simbol prefigurarea Paştelui adevărat* (*Aşezămintele apostoleşti*, VI, 19), ci pomenirea lor devine inutilă creştinismului, de vreme ce biserica posedă realitatea însăşi (iar a iudeului prăznuire e tăgadă).

Dar dacă aşa este, atunci, *săvîrşirea Paştelui creştin nu poate fi nici ea făcută decît „după pasca iudeilor, pentru ca să vină mai întîi închipuirea*, adică înjunghierea mielului *şi apoi să urmeze ceea ce se închipuia*, adică moartea Omului şi Învierea" (*Aşezămintele apostoleşti*, cartea a V-a, cap. 17; citat după Matei Vlastare, la

tîlcuirea canonului 7 apostolic din *Pidalion*, text ce — semnificativ — nu se găseşte în ediţiile apusene ale *Aşezămintelor*...).

C. Amîndouă aceste lucruri converg spre a pune în lumină *imposibilitatea absolută a serbării Paştelui creştin odată cu iudeii sau înaintea lor.*

1) A serba *odată cu iudeii* înseamnă că un acelaşi lucru reprezintă, pe *un acelaşi plan*, două lucruri potrivnice, aceeaşi zi a anului însemnînd, în acelaşi timp, pentru noi şi preînchipuirea Biruinţei din urmă a Mielului asupra oricărei tăgade, şi pomenirea stăruinţei tăgadei, după Biruinţă, ceea ce nu e cu putinţă.

2) Iar a-l sărbători *înainte de iudei* înseamnă:

a) a serba realitatea înaintea prefigurării, adică *a nesocoti raportul real al celor două Testamente* şi a rupe cu Marcion legătura dintre ele; şi

b) mai înseamnă a lăsa ca *tăgăduirea* în semne să se facă *după* pomenirea Biruinţei învierii, adică, înseamnă *a ne îndoi de eficacitatea mîntuitoare a Învierii şi chiar a tăgădui învierea adevărată a Mîntuitorului.*

Acestea sînt urmările nenorocite ale pripitei hotărîri sinodale româneşti.

*

Toate împotrivirile acestea *fac imposibilă realizarea, pe planul semnelor din calendar, a înţelesului adevărat al Paştelui creştin*, după hotărîrea sinodală.

1. Catolicii, care, înaintea noastră, au păşit pe acest tărîm şi au rupt legătura cu Paştele iudeilor, au tălmăcit astfel îngăduiala de a rupe solidaritatea celor două date:

sărbătoarea Paştelui iudeilor după răstignirea şi învierea lui Hristos, potrivit învăţăturii bisericii întregi, este dezlegată.

Paştele iudeilor e nul şi biserica nu are a ţine seamă de dînsul.

Biserica de Apus face astfel „abstracţie" de faptul că iudeii urmează a-şi serba Paştele ca mai înainte.

Dar, pentru ca această desfacere a legăturii celor două Paşti să nu compromită solidaritatea celor două *Testamente*, cel dintîi fiind, de fapt, preînchipuirea celui din urmă şi acesta neputîndu-se prescrie, biserica română se subrogă pe sine în toate drepturile sinagogii şi ia asupră-şi împlinirea strictă a legii, în

locul acesteia prescriind în favoarea sa toate făgăduielile lui Dumnezeu către Israil.

Astfel, Biserica de Apus dă, în chip *material*, jertfă cu azimă *în locul* iudeilor; iar *formal* se instituie moștenitoare spiritului iudaic în biserică. Ea izbutește, prin acest „artificiu", să nu respecte legătura datei Paștilor, fără a putea fi învinuită de marcionism și erezie.

Nu este locul să arătăm aci încurcăturile în care intră, prin aceasta; ajunge să spunem că săvîrșirea cu azimă a cinei este singurul paleativ care evită erezia celui ce rupe legătura datelor. De aceea, catolicii s-au încăpățînat într-însa.

Să fi vrut sinodul românesc să ne împingă pe nesimțite spre această datină, cu alte cuvinte, să ne pună în situația de a fi *siliți* să recurgem la ea? Nu se poate!

2. Biserica noastră a înțeles cu totul altfel acest lucru.

Ea nu a socotit niciodată că trebuie să se substituie sinagogii și nu a serbat niciodată Paștele cu azimă, învinuind chiar de iudaizare biserica catolică (Leon din Ohrida, *op.cit.*; Nichita Stithatul; etc.).

Dacă biserica noastră se socotește moștenitoarea sinagogii, aceasta trebuie înțeles în sensul că *ea a primit, ca piatră din capul unghiului, piatra pe care iudeii au îndepărtat-o*, răpindu-și astfel mîntuirea.

Acesta este întocmai tîlcul în care „moștenirea a fost răpită Fiilor lui Israil" (*Luca*, 20, 16; Matei, 21, 43).

Legătura dintre prefigurație și adevăr a celor două Testamente a fost păzită de biserica noastră prin rînduiala succesiunii datei Paștilor. (Nu este numai o întîmplare că sf. martir Polycarp al Smirnei a fost, în același timp și deopotrivă, luptător vajnic împotriva rînduielilor latine ale Paștilor și adversar de moarte al lui Marcion, a cărui principală învățătură era deosebirea celor două *Testamente*; Tertulian, *Adv. Marcionem*, I, 19).

Acesta este marele Adevăr pe care-l păzește neclintit această, zice-se, „neînsemnată" așezare!

Iar că acesta este *Adevăr*, ci nu convenție, o arată tot tîlcuirea aceluiași canon 7 apostolic în *Pidalion*, prin minunile mari care au întovărășit data adevărată, împotriva datei hotărîte de latini.

Iară mai ales că: „Amărunțimea Isimeriei, carea și pricinuiește latinilor două necuviințe mari, adică, a prăznui ei Pas-

ca *ori cu iudeii*, care este împotriva Apostolescului Canonului acestuia, *ori mai înainte de iudei*.

Și cum că mai mult place lui Dumnezeu rînduiala Pascaliei, și în scurt a zice a Calendariului nostru, decît rînduiala Pascaliei și a Calendariului latinilor este văzut din minunile ce au arătat și arată pînă acum pentru acesta. Căci, în părțile Iliupolii, cei din Eghipet, unde sînt piramidele cele două mari, în fieștecare an lucrează Dumnezeu o minune ca aceasta. Adecă: în seara Joii cei mari a noastre (nu a latinilor), pămîntul varsă moaște și oase vechi de oameni. De care să umple un cîmp lat, care stau pînă la Joia Înălțării; și atuncea să ascund și nicidecum să văd, pînă iarăși la Joia mare. Aceasta nu este vreo basnă, ci adevărat lucru și mărturisit de Istorici vechi și noi, iară mai ales de Gheorghe Coresie, hiotul, și de pururea pomenitul Nectarie, Patriarhul Ierusalimului, carele în hronograful aravicesc îl povestește fila 266 și cu ochii săi l-au văzut, precum din cele ce zice mai jos să vede.

(Iară oasele aceste omenești mai înainte vestesc preînvierea morților ce va să fie, pre cum le-au văzut și Proorocul Iezechiel.) Dară scrie și pomenitul Coresie, că Pascazi scria către Papa Leon (precum să arată în Epistola 63 a lui Leon) cum că prăznuind oarecînd Pasca răsăritenii, adecă în 22 a lui aprilie, iară apusenii în 25 a lui martie, un izvor de apă fiind uscat mai nainte s-au umplut de apă în 22 a lui aprilie, la Pasca noastră adecă, și nu a latinilor. Vezi pre Dositeiu, cartea a 12-a, pentru Patriarhii cei ai Ierusalimului carele povestește de o minune ce s-au făcut la Beligrad, adeveritoare Calindariului nostru și surpătoare Calendariului latin pre care o au văzut un Paisie, Patriarh al Ierusalimului, adecă, un aluat ce s-au plămădit de o latincă în ziua Proorocului Ilie s-au prefăcut în piatră ușoară, numită Kisira" (*Pidalion*, Comentariu la canon 7 apostolic).

*

Dacă *rătăcirile* acestea se adaugă în *schismă* și schisma se adaugă la *necanonicitate*, și dacă necanonicitatea se adaugă la *împotrivirea față de predanie*, și împotrivirea la predanie la *neadevăr*, naște în chip legitim întrebarea: care au putut fi rosturile pe temeiul cărora Sf. Sinod a scos Biserica noastră din rîndul celor dreptcredincioase?

NETEMEINICIA SCRISORII SINODALE

S-au arătat aci, acum cîtăva vreme[1], temeiurile pe care se sprijinea neputința serbării Paștelor altcîndva decît la 5 mai [1929], odată cu toată lumea ortodoxă. Tăcuseră glasurile omenești, spre a vorbi numai predania, canoanele și textele învățăturii.

De-atunci, însă, multe lucruri s-au schimbat: Sinodul a dat o carte pastorală[2], prin care a vrut să-și lămurească-n chip polemic gîndul față de credincioși. Pastorala conchidea în sensul că toți vor sărbători Paștele la 31 martie, sub amenințarea pedepsei puterilor lumești la care se făcea apel, pentru menținerea ordinei.

Apoi, Sinodul a revenit asupra primei hotărîri și, în ședința de la 8 februarie, a îngăduit ca fiecare creștin să serbeze după cum îi îngăduie cugetul, încuviințîndu-se preoților să mîngîie pe credincioși cu slujba Paștilor și la 5 mai, dacă norodul o va cere.

Pentru că, deși hotărîrile luate la 8 februarie desființează concluziile *Scrisorii pastorale*, Sinodul n-a retras încă *Scrisoarea* …, înfățișînd, în articolul de față, ca și în cele ce vor urma[3], pentru lămurirea credincioșilor, toate faptele care arată că această scrisoare pastorală:

1) e neîntemeiată și sofistică;

2) e inconsecventă cu atitudinea de pînă aci a Sf. Sinod, în aceeași chestie;

3) e nesinceră, adică, nu arată aceea ce părinții din Sinod au gîndit cu adevărat;

4) e mincinoasă, adică, se sprijină pe lucruri neadevărate.

Vom cere, prin urmare, după aceea, ca Sinodul, care a făcut deja un mare pas înapoi de la data publicării *Pastoralei*, să-și înfrîngă mîndria și să se întoarcă la dreapta credință, retrăgînd

Scrisoarea pastorală și, în fața primejdiilor de a sluji — o biserică fiind — două Paști într-un singur an (lucru potrivnic învățăturii ortodoxe), hotărînd, într-o suflare, un singur Paște pentru toți creștinii, la 5 mai.

Începem astăzi prin a arăta netemeinicia cărții pastorale.

Lăsînd nerelevate, în amănunt, tonul caragialesc, intitulările și stilul scrisorii pastorale, pentru care sîngeră inima oricărui creștin (ca și cum stilul popular ar fi cerut numaidecît o trivializare a ideilor) — nu ne vom ocupa aci decît de structura logică a *Scrisorii* …

Redusă — pe cît este posibil — la o schemă, argumentarea *Scrisorii pastorale* cuprinde, în supozițiile ei esențiale, următoarele:

1) anul dintr-un calendar bun nu se cade să fie mai lung decît anul de pe cer;

2) sfinții părinți de la Niceea, știind acest lucru și observînd că lungimea mai mare a anului din calendarul iulian decît a anului de pe cer, produceau încurcături (sic), au sărit, în așezarea Paștilor, cele 3 zile de prisos, punînd anul calendaristic în ritmul anului solar;

3) de atunci și pînă în zilele noastre, anul calendaristic fiind mai lung ca cel solar, a rămas iarăși în urmă cu 13 zile față de cel solar;

4) întîrzierea aceasta cu 13 zile, producînd încurcături între oameni și țări (de care fel, nu ni se spune) — Sfîntul Sinod a hotărît să-ndrepte calendarul iulian, așa cum făcuseră și sfinții părinți de la Niceea, pe care i-a luat ca model, sărind cele 13 zile de prisos din calendar;

5) ce-a rezultat de aci, pentru fixarea datei Paștilor?

A rezultat că data indicată de vechea Pascalie nu mai putea fi menținută, fără neajunsuri grave.

Anume: 1) vechea dată a Paștilor se-ntîmplă să cadă, în unii ani, în afară de intervalul de timp dintre 22 martie și 25 aprilie al calendarului îndreptat; și, cum serbările fixe sînt astăzi așezate după acest nou calendar, nepotrivirea produce un șir înțeles de tulburări în rînduielile bisericești.

Pentru aceasta, Scrisoarea pastorală enumeră cîteva asemenea tulburări, și anume:

1) mai mult de jumătate a lunii martie ar cădea afar' din post;

2) sărbătoarea celor 40 de mucenici ar cădea afară din Postul mare;

3) Buna Vestire ar cădea în a doua săptămînă a Postului mare;

4) Sărbătoarea Sf. Petru și Pavel s-ar reduce, prin aceasta, la mai nimic;

5)[4] Sf. Paști ar fi serbate după 25 aprilie, ceea ce ar fi necanonic (sic);

6) Sf. Paști ar cădea după a doua lună plină de după echinoxiul de primăvară.

Spre a evita toate aceste tulburări, Sinodul a socotit că e mai nimerit ca Paștele să fie serbat la 31 martie, adică, în prima duminică de după lună plină, după echinocțiul de primăvară, al anului de pe cer.

S-a arătat, aci, că această din urmă așezare este și ea lovită de o serie de inconveniente grave: care face imposibilă serbarea Paștilor la această dată.

Anume: sărbătorirea Paștilor la 31 martie:

1) este *necanonică*, întrucît nu respectă hotărîrile Sinodului de la Niceea, menționate în scrisoarea lui Constantin; și anume, obligația ca toți creștinii să serbeze Paștile în aceeași zi;

2) *calcă predania*, care prevede obligația că, în nici un caz, Paștele să nu se serbeze odată sau înainte de iudei;

3) e *schismatică*, deoarece rupe comunitatea pascală a tuturor dreptilor-credincioși în nădejdea învierii noastre;

4) este *eretică*, deoarece, prin nerespectarea acestor practici, rupe solidaritatea celor două *Testamente* și cade în păcatul lui Marcion[5].

Dar, dacă acestea sînt încurcăturile care se ivesc în unii ani, la orice dată vom serba Paștele după noul calendar, urmează că, *din punct de vedere bisericesc, noul calendar nu este bun și, ca atare, Sinodul trebuie neapărat să-l lepede* ca pe un netrebnic, *dacă vrea cu dinadinsul să nu se întîmple nici o tulburare.*

Lucrul este cu atît mai ușor de făcut bisericește, cu cît *schimbarea calendarului nu s-a făcut de nevoi bisericești, ci din faptul că se iveau „încurcături între oameni"*.

Lucrul pare însă greu Sinodului, căci vine împotriva argumentului de căpetenie care îi subîntinde cugetarea: anume, postulatul „științific", adică, *„obligația pentru un bun calendar să nu dea un an mai lung decît anul astronomic"* — postulat pe care Sinodul îl socotește drept un *adevăr* absolut și sigur, în măsură să ne dea o măsură exactă și *definitivă* a timpului.

Postulatul acesta este, însă, o eroare gravă.

Postulatul echivalenței celor două măsurători, nu numai că nu este un *adevăr științific*, ci și este de-a dreptul o *imposibilitate logică*, deoarece durata de rotație a Pămîntului în jurul Soarelui (adică, acel de pe cer), este *incomensurabilă* (adică, nu se poate împărți exact) cu durata de rotație a Pămîntului în jurul axei sale (adică, ziua pămîntească). Cu alte cuvinte, *nu este nici un număr rațional* care să exprime *raportul real* dintre cele două durate.

Prin urmare, adoptînd acest postulat al potrivirii celor două măsuri, este imposibil să aflăm vreun calendar definitiv și neschimbat.

Argumentarea mai păcătuiește-n acest punct și acolo unde invocă precedentul Sinodului de la Niceea, fără a spune care erau încurcăturile și de ce ordin (lumesc sau bisericesc).

Unde se spune că Sf. Sinod de la Niceea, sărind cele trei zile, a *vrut* să dea o normă de precedent pe viitor?

Tradiția spune, dimpotrivă, că au sărit cele trei zile, fixînd definitiv calendarul, odată pentru totdeauna, ca să nu mai fie nevoie de astronomi și de soboare.

Cercetînd, deci, *Scrisoarea pastorală* în temeiurile ei, putem, fără multă caznă, să ne dăm seama de păcatele ei nenumărate:

1) *Scrisoarea* ... păcătuiește, în primul rînd, prin *netinerea în seamă a realităților* spiritului, așezîndu-se, prin aceasta, într-o lumină falsă, de *neadevăr*. Ea neagă, pur și simplu, existența unei tulburări sincere a conștiinței ortodoxe, ci o atribuie agitației, ca și cum ar fi vreo agitație posibilă pe astfel de chestii, fără o vină a cuiva;

2) *Scrisoarea* ... păcătuiește prin aceea că *nu pune în lumină cauza adevărată a Răului*, ci lasă să se vadă că Paștele la 5 mai izvorăște dintr-o scornitură a răufăcătorilor, nu din păstrarea neschimbată a rînduielii de pînă acum.

Iar cauza adevărată a răului e schimbarea calendarului, în care, vechea rînduială nu mai încape fără tulburări și nepotriviri;

3) teama aceasta, de a arăta cauza adevăratului rău, a prezidat și la aprecierea gravității tulburărilor, la fixarea Paștilor.

S-au socotit mai *grave* abaterile care ar fi atras mai ușor luarea-aminte a credincioșilor, față de călcarea canoanelor, pe care ei n-o puteau băga așa de ușor de seamă;

4) *Scrisoarea*... polemizează cu presupușii agitatori politici afară din subiect și nu răspunde nimic la gravele acuzații care s-au formulat asupra fixării la 5 mai;

5) *Scrisoarea*... invocă, în sprijinul său, argumente sofistice de toate felurile, așa că ar putea fi analizată-n școli ca un model al genului *sofist*.

Din această serie de sofisme, trebuie relevate următoarele:

1) caracterul sacru al științei (premisa falsă);

2) afirmarea că noul calendar e tot cel vechi — dar, îndreptat — (sofisma *per figurae dictionis*[6]);

3) afirmarea: calendarul îndreptat e definitiv (sofisma *per accidens*);

4) argumentele raționaliste (*ignoratio elenchi*[7]);

5) cinstirea în cerințe a așezămîntului calendaristic, atunci cînd, în fapt, l-ai disprețuit, preferindu-i comoditatea bunului calendar (orbire, de la obraz);

6) afirmația că biserica noastră a decis să serbeze Paștile la dată deosebită, fără a rupe cu ecumenicitatea (ca și cum le-ar atenua) (orbire, de la obraz);

7) insinuările, pe care le disprețuim, că, din motive nepatriotice și nu din dragul de a vedea Sinodul umblînd în *Adevăr* și nu în minciună, am scris acestea.

Aceste șapte sofisme nu sînt însă numai șapte păcate logice, ci sînt și șapte păcate contra Duhului Sfînt, fiind pornite, nu din neștirea regulilor logicii, ci din împietrire sufletească și dorință de a înșela norodul.

Căci, odată schimbat, *calendarul*, în loc să *lumineze poporului*, a voit să-l înșele, să potrivească astfel lucrurile, încît să pară că nu s-a schimbat nimic.

A lepădat astfel normele esențiale — și nevăzute —, spre a păstra pe cele *văzute* și potrivite nu intereselor bisericești, ci celor lumești.

Mai e nevoie să repetăm că, avînd de ales, între un motiv lumesc și unul bisericesc, Sinodul era dator să aleagă pe cel bisericesc?

*

Ce vom face noi, față de această stare grea, în care chiriarhii noștri au adus biserica? Nu vom pierde nădejdea, căci Domnul Nostru Iisus Hristos este Domnul Răbdării și al milei fără de sfîrșit. Ne vom îndrepta către Sinod și, deși căzut din dar, îi vom spune, din inimă fiiască rostind:

Prea sfinților părinți,

Învăluiți de autoritatea științei, nimeni nu va mai recunoaște căpetenii,

Învăluit de nimbul de lumină al Duhului Sfînt, da.

Voi sînteți semnul unei alte autorități decît cea lumească, și

Nu se cade s-o disprețuiți, trecîndu-i înainte alte temeiuri și alte autorități.

Voi nu vorbiți nici astronomilor, nici ateilor, oricît de supuși, ci numai celor care cred și mărturisesc Treimei.

Căci voi sînteți sarea pămîntului și, dacă sarea-și pierde Darul, cu ce se va săra?!

Uitați, deci, glasul veacului și al științei, dați pas credinței, scoateți candela de sub obroc, ca toți să cunoască precum că sînteți întru El, prin aceea că aveți dragoste întru voi.

Voi n-aveți a vă potrivi nimănui și toți au a se potrivi darului fără măsură.

PASCALIA
ȘI NEDUMERIREA ORTODOCȘILOR

Dacă voi nu mă vreți, eu vă vreau.
Al. Lăpușneanu

Religia și credința sînt pentru popor, iar nu poporul pentru religie. Credința și ideea religioasă izvorăsc din revelația Dumnezeiască, venită nouă prin Iisus Mîntuitorul și Sfinții Apostoli, precum și din necesitatea sufletească ce este înnăscută în cutele cele mai ascunse ale firii omului, dornice de hrana cea divină.

Istoria ne-a dovedit că o credință cu greu se schimbă, iar poporul identifică credința lui cu însuși scopul existenței lui pămîntești.

De aceea, cînd Sinodul român, la 24 ianuarie [1929], a decis revenirea asupra vechei sărbătoriri a Paștelui, s-au născut, în sînul bisericii creștine ortodoxe autocefale române, nedumeriri și neînțelegeri, care, prin natura lor, prezintă seriozitate, nu atît prin latura lor religioasă, cît cea politică.

Istoria țării noastre și-a scris visul ei de aur cu ajutorul cel nepretuit al unității noastre de credință, confundîndu-se adesea ideea de stat cu cea religioasă.

Domnii noștri au luptat atît pentru țară, cît și pentru „creștinătate“. Deci, ideea de stat mergea mînă în mînă cu cea religioasă.

Astăzi, ne-am pus noi însăși țara pe două tărîmuri. Credincioșii se împart în treizeci și unu martiști[1] și cinci maiști[2].

Chestiunea schimbării Pascaliei nu este numai o neînțelegere „popească“.

Biserica creștină ortodoxă din întregul Orient și-a fixat, din primele veacuri ale creștinismului (Sinodul de la Niceea, 335 d. Hr.), modul de a serba Sf. Paști. Iar o tradiție de peste 1600 ani a fixat data sărbătoririi Paștelui după sărbătorirea Paștelui evreiesc.

Paștele sărbătorindu-se la 31 martie, rezultă că anul acesta Paștele creștin să se serbeze înaintea celui evreiesc. Lucrul acesta, însă, în întreaga Basarabie și în multe părți din Moldova, a creat mîhniri și neînțelegeri în inimile creștinilor, care considerau ca lege ca niciodată Paștele creștinesc să nu cadă înainte de cel evreiesc.

În economia religiei creștine ortodoxe, tradiția are aceeași importanță și sfințenie ca și hotărîrile sinodale, care au fost scrise.

Prin hotărîrea fixărei datei Sf. Paști la 31 martie, tradiția bisericii creștine ortodoxe a fost călcată. Și, dacă am ținea seamă numai de aceste două considerente — dezbinarea în tabere a locuitorilor țării, cei cu stil vechi și cei cu stil nou, precum și nerespectarea Sfintei Tradiții —, totuși, ar fi îndestulător ca forurile noastre bisericești să-și plece urechea și să ia aminte la învrăjbirea care ne așteaptă.

Mulți dintre noi vor zice că această chestiune nu se poate cunoaște mai bine decît de clericii noștri și de către autoritatea noastră supremă în materie religioasă, care este Sf. Sinod. Lucrul așa ar fi, însă religia noastră creștină denumește[3] cu expresia *Biserica* nu numai clasa conducătoare clericală — cu tot cortegiul ei ierarhic —, ci, prin cuvîntul biserică se înțelege tot poporul, cler și mirean, care se închină unuia și aceluiași Dumnezeu și practică și profesează una și aceeași credință.

Prin urmare, o chestiune atît de importantă, ca cea a schimbării datei Sf. Paști, nu poate fi tratată numai pe baze pur științifice și numai de către chiriarhii noștrii, ci trebuie a lua în seamă și alte considerente, ca: practica de pînă acum a bisericii noastre creștine ortodoxe, susceptibilitatea poporului în materie de schimbare a unui obicei devenit o lege, simbolul învierii Domnului, care se aseamănă cu venirea Primăverii celei înfloritoare — anotimp ce semnifică înflorirea și răspîndirea creștinismului asupra păgînismului și a lumii întregi etc.

În articolele ce vor urma[4], vom vedea motivele pe care se bazează Sf. Sinod de la 24 ian[uarie] a.c., în hotărîrile luate și motivele pe care se întemeiază susținerea rămînerii sărbătoririi Sf. Paști tot la data de 5 mai, împreună cu Orientul creștin ortodox[5].

Biserica noastră se conduce, pînă la mucenicie, de lumina adevărului și de steaua intereselor superioare ale majorității poporului român.

Pastorala de la 7 februarie a Sf. Sinod

Este un lucru știut și pentru care toată lumea este de acord că, dacă Orientul creștin nu ar fi îndreptat vechiul calendar iulian, am fi ajuns să avem, peste cîteva milenii, iarna vară și vara iarnă.

Împăratul Iuliu Cezar, la anul 46 a. Hr., puse pe învățatul astronom al timpului, Sosigene, să-i calculeze valoarea exactă a anului tropic.

Acesta socoti că anul tropic este de 365 zile și 6 ore. Iar pentru ușurare, hotărî ca anul civil să se socotească ca avînd 365 zile, iar diferența de 6 ore să se adauge la fiecare trecere de 4 ani, ca făcînd împreună 24 ore, adică, o zi. Prin urmare, la fiecare 4 ani tropici, anul civil să se socotească ca avînd 366[6] zile, denumindu-se, astfel, an bisect.

Calendarul iulian a fost admis de biserica creștină la anul 325, în Sinodul de la Niceea, din Bitinia.

Învățatul Sosigene, însă, nu a socotit exact anul tropic, căci, acesta nu are 365 zile și 6 ore, sau 365 zile 25 sutimi[7] de zi, cum calculase el, ci, adevăratul an tropic, socotit exact, are 365 zile și 242 256 fracțiuni de zi. Deci, ceva mai puțin decît anul din calendarul iulian.

În anul 1582, papa Grigorie al XIII-lea, văzînd nepotrivirea dintre calendarul iulian și adevăratul an tropic, hotărî să îndrepte acest dezacord, care, în acel an, ajunsese la o diferență de aproape 10 zile. Deci, suprimînd din anul 1582 această diferență de zile, se puse în acord cu adevăratul an tropic sau ceresc.

*

Date fiind asperitățile dintre Biserica Apuseană și Biserica Răsăriteană, calendarul gregorian nu a fost primit decît de protestanți și celelalte confesiuni din Apus. Biserica creștină ortodoxă din Răsărit rămăsese tot la calendarul iulian.

În anul 1923 — în urma unei conferințe a ortodoxiei din Orient —, s-a hotărît ca, de aci înainte, calendarul creștin să nu mai fie cel iulian, ci să fie cel adevărat, socotit după anul tropic. În urma acestei schimbări, anul de pînă acum s-a mai scurtat cu 13 zile, timp care făcea diferența dintre anul socotit de Sosigene și cel real.

Prin urmare, schimbarea actuală a calendarului era o chestiune elementară de bun-simț și de perspicacitate a adevărului științific.

Oare, în materie religioasă — pe lîngă credință —, nu trebuie să fim conduși de același elementar bun-simț și de aceeași perspicacitate a lucrurilor? Iar tot în materie de religie, cine este oare mai presus, adevărul științific sau adevărul religios?

Să vedem, acum, dacă schimbarea Pascaliei era tot așa de îndreptățită ca să se facă.

Începutul secolului al IV-lea după Hristos era foarte mult frămîntat de diferite dispute dogmatice, care aveau loc în sînul bisericii creștine, ceea ce dădea naștere la multe erezii și depărtări de credința cea adevărată a religiei creștine. Pentru a se combate aceste erezii, împăratul Constantin cel Mare, dornic să ia și alte hotărîri pendinte cu biserica, convocă un sinod ecumenic la Niceea, în Bitinia, pe la anul 325 d. Hristos. La acest sinod, luară parte 318 sfinți părinți ai întregii biserici creștine ortodoxe, deci, și Apusul, care nu era încă rupt de Răsărit. Acest sfînt sinod ecumenic, pe lîngă alte multe chestiuni ce-a avut de discutat, a hotărît, cu privire la data Paștelui, că această sărbătorire trebuie să cadă: în prima duminică după prima Lună plină ce vine după echinoxul de primăvară (21 martie). Și, tot conciliul de la Niceea a mai hotărît ca Sf. Paști să cadă între 22 martie și 25 aprilie — nici mai devreme de această dată, dar nici mai tîrziu.

*

În *Pastorala* către popor de la 7 februarie a.c., a Sf. Sinod, se spune că, dacă am serba Sf. Paști la 5 mai, „s-ar călca hotărîrea și practica întregii biserici, după care, Sf. Paște nu se pot trece, spre serbare, dincolo de 25 aprilie". Dar, nu e mai puțin adevărat, deoarece 5 mai, stil nou, cade, pe stil vechi, tocmai între 22 martie și 25 aprilie, necălcîndu-se astfel cu nici o iotă hotărîrea Sf. Sinod de la Niceea, Paștele, după stil vechi, căzînd, anul acesta, la 21 aprilie. Tot *Pastorala Sf. Sinod*, vorbind despre „încurcăturile" ce ar rezulta, în cazul de s-ar serba Sf. Paști la 5 mai, zice: „În primul rînd, bunăoară, ar fi trebuit să se prelungească mîncarea de carne peste jumătatea lunii martie, luîndu-i din ea 17 zile pentru dulce, ceea ce nu s-a întîmplat pînă acum în biserica ortodoxă".

Concluzia ce se trage este falsă, deoarece și premisa pusă este tot falsă. Serbînd Paștele pe stil vechi, 21 aprilie, și postul Paș-

telui va începe pe stil vechi. Nu va zice nimeni, cred, ca să avem Învierea la 5 mai, stil nou, iar postul de 7 săptămîni să-l începem la 17 martie.

Ci, la 5 mai, stil nou, corespunzîndu-i, pe stil vechi, Paştele de la 21 aprilie, postul va începe cu 7 săptămîni în urmă, adică, la 4 martie stil vechi, deci, fără a lua lunii martie 17 zile pentru dulce, după cum spune *Pastorala Sf. Sinod.*

Cum că se poate lucrul acesta, avem exemplul bisericei noastre surori din Grecia, care a îndreptat calendarul iulian, însă rînduiala Pascaliei a lăsat-o tot pe cea veche şi care este în conformitate cu hotărîrile Consiliului celor 318 sfinţi părinţi adunaţi la Niceea.

*

Mergînd mai departe, spre altă ordine de idei, observăm că o practică creştină de peste 16 veacuri a stabilit „obiceiul" sau tradiţia ca, întotdeauna, Sfintele Paşti să cadă după serbarea Paştelui evreiesc.

Tradiţia este cuvîntul nescris, rămas nouă de la Mîntuitorul Iisus Hristos, şi care ne-a fost transmis prin apostoli şi ceilalţi sfinţi părinţi. Mîntuitorul nu a vrut să facă mai multe partizi religioase sau mai multe şcoli, ci o singură religiune, pentru toţi. De aceea nu însărcina pe apostoli să scrie, ci să înveţe; aşa că, predica verbală este anterioară scripturii. Chiar şi în *Vechiul Testament*, scriptura şi tradiţiunea subzistau împreună, iar Mîntuitorul nu a recunoscut numai legea şi profeţii, dar şi tradiţiunea dogmatică a sinagogii. Aşa că, în economia religiei noastre creştine ortodoxe, Sfînta Tradiţie se bucură de aceeaşi cinste ca şi *Sfînta Scriptură*. Sfîntul apostol Pavel, cînd ne învaţă să respectăm tradiţia, zice: „Fraţilor, staţi şi ţineţi învăţăturile, care le-aţi auzit, ori prin cuvîntul, ori prin scrisoarea noastră".

Prin urmare, dacă tradiţia — practica de veacuri, an de an, a aceluiaşi lucru — a hotărît şi a întărit un obicei, oare cine sîntem noi, ca tocmai astăzi, în anul de la Hristos 1929, să stricăm această orînduire, devenită lege şi cu indiferenţă să afirmăm că nu e nici o crimă religioasă sau de conştiinţă dacă orînduim sărbătorirea Sf. Paşti înainte de Paştele evreiesc şi nu după acesta?

ÎNTRE AFREDON ŞI MATEI VLASTARE

Sau o apologie protestantă la adresa Sinodului

Tipografia cărţilor bisericeşti s-a necinstit, zilele acestea, scoţînd de sub teasc broşurica unui oarecare fost călugăr, anume Ioachim Fuioagă, despre data Paştelor şi Tradiţie.

Se spune că broşura de mai sus ar fi chiar teza de licenţă a sus-numitului, prezentată de curînd la Facultatea de Teologie. În acest caz, la necinstirea editurii se adaugă şi necinstirea ce şi-a făcut sieşi comisiunea care a primit-o şi care a acordat, în baza ei, un titlu autorului.

Căci broşura de mai sus nu e numai o ţesătură de sofisme grosolane, o pildă de lipsă totală de siguranţă în mînuirea argumentelor şi doctrinei, dar mai ales, alături de un monument de rea-credinţă, şi o lipsă totală de evlavie şi de simţ al ortodoxiei; ba, mai mult, e chiar o insultă şi o batjocură a *felului* nostru de a simţi şi de a trăi bisericeşte.

Sub acest raport, broşura constituie de-a dreptul o „nelegiuire". De n-ar fi decît acest ultim aspect, publicarea unei astfel de insanităţi n-ar merita să ne oprească nici o clipă luarea-aminte. Tăcerea singură ar putea să mărturisească autorului dispreţul drepteicredinţe ofensate.

Cum însă autorul acestei nelegiuiri poate mîine-poimîine fi sfinţit preot — vrînd să împiedicăm legarea unei noi pietre de sminteală de gîtul credincioşilor, luăm pana ca să demascăm nelegiuirea şi să strigăm impostorului: „În lături!"

*

Broşura este, după cum ne spune însuşi autorul, maimuţărind pe Augustin, rodul unei „revelaţii" personale.

S-a năzărit, deci, într-o zi omului nostru să ia pana şi să mîzgălească o apologie a tezei sinodale şi, fără să se-ntrebe dacă-l

îndeamnă bunul Dumnezeu sau Pocitura, şi-a muiat pana de gîscă în cerneală şi a scris!

Şi ce-a scris? Doamne fereşte... de coada urecheatului care mişcă printre rînduri.

Autorul s-a deşteptat din nălucire, a deschis prima oară *Pidalionul* şi a cetit.

A cetit şi a înţeles!

Ce a înţeles nu importă, dar ajunge că a înţeles.

Şi pentru că acest canon avea o *tîlcuire*, şi pentru că tîlcuirea făcea trimiteri la *Aşezămintele apostolice*, şi pentru că acestea consfinţeau un *uz*, autorul s-a năpustit asupra lor, doborînd la pămînt pe Vlastare — autorul tîlcuirii —, ca pe un „sofist" netrebnic, scoţînd din uz *Aşezămintele apostolice* ca apocrife şi a decretat uzul bimilenar al bisericii caduc.

Apoi, cu o cutezanţă care n-are drept măsură decît inconştienţa, spre a nu-şi da de gol înşelăciunea, se scurge-n laude făţarnice şi preamăriri ale Tradiţiei, pe care-a necinstit-o în chipul de mai sus, proclamîndu-se ortodox adevărat, cu temenele către feţele bisericeşti care i-au patronat nelegiuirea.

Toată această pretinsă argumentare constituie însă o sofismă atît de grosolană, încît în faţa ei trebuie să ne întrebăm dacă e rea-credinţă sau prostie.

Într-adevăr, autorul începe prin a-şi acorda aceea ce e de demonstrat.

El afirmă că sensul canonului e acel care-i convine şi apoi infirmă, una după alta, ca necanonice, tîlcuirea *Aşezămintelor*... şi Tradiţiei, care i se împotrivesc, atunci cînd, de fapt, *tocmai sensul acestui canon e în discuţie* şi pentru lămurirea lui stau: 1) tîlcuirea; 2) *Aşezămintele*... 3) tradiţia bisericească. E aci o *petiţiune de principii* de neînlăturat.

Argumentarea nu ar sta în picioare decît dacă autorul ar şti de *altundeva* sigur care e sensul adevărat al canonului pe care-l opune tradiţiunii bisericii; de pildă, dintr-o „revelaţie" a sa proprie asupra chestiunii.

*

Ce are însă de răspuns dreaptacredinţă faţă de o astfel de „revelaţie" personală, opusă patrimoniului întreg bisericesc?

I) Este *eretic* şi *nelegiut* procedeul de a opune năzăreala ta personală revelaţiei obşteşti, dată în paza bisericii.

Preferînd aceea ce ţi se pare ţie a fi adevăr la aceea ce ai primit a fi Adevăr, de la biserică, te-ai şi scos din Biserică şi ai devenit eretic, de ai avea pentru tine tot consimţămîntul evidenţei tale personale.

Este, deci, eretic şi nelegiuit procedeul de *a opune înţelesul tău personal* al unui text — fie acest înţeles oricît de corect „ştiinţificeşte" — împotriva *înţelesului pe care i-l dă tradiţia* vieţii bisericeşti, din care nu eşti decît parte.

Căci Tradiţia bisericii este un izvor de cunoaştere reală şi *sigură*, mai presus de raţiunea individuală a mea sau a lui Fuioagă.

Înlăturînd această „cunoaştere prin biserică", adică tîlcuirea dată de tradiţie unui text spre a-i da o tîlcuire mai potrivită cu ceea ce ştiu eu, îmi răpesc orice posibilitate de a mai şti ceva sigur despre aceasta.

Un text care-mi vine din tradiţie — cum e canonul — *nu poate* fi desprins de întregul de viaţă în care a ajuns pînă la noi şi nici *despărţit de înţelesul tradiţional ce i s-a dat*, chiar dacă minţii mele îi este greu ca să-l priceapă.

Pretenţia de a înlătura tîlcuirea tradiţională a unui text pentru că eu îl pricep altfel — cum face Fuioagă — este un procedeu *protestant*, care duce la absurdităţi cum sînt, de pildă, acelea la care ajunge acest Fuioagă atunci cînd spune că *adevărurile* sf. Ioan Hrisostomul sînt adevărate într-o vreme şi false într-alta; sau atunci cînd, pentru motive scoase dintr-o cosmologie „modernă", afirmă că sfinţii părinţi de la Niceea nu au putut avea în vedere un echinox gîndit.

II) Este o *eroare gravă* încercarea *modernistă* de a voi să modifici adevărul absolut spre a-l *„pune în pas cu ştiinţa"*. Ea denotă că cei ce susţin acest lucru:

1) nu prea au de-a face cu ştiinţa şi nu prea ştiu bine ce e ea; le e însă cam frică, un fel de frică supertiţioasă, de un adevăr pe care-l ignoră;

2) au uitat ce e credinţă ortodoxă, de vreme ce le trebuie alte argumente ca să creadă, decît paza neclintită şi *cu dragoste* a ceea ce au primit.

Cu aceeași ignoranță, deci, autorul nostru confundă adevărul religios cu cel științific și acuză pe cincimaiști că, *nevoind* să ia în considerație știința, trădează pe Iisus Hristos, Adevărul.

Mă rog dumitale, care știință?

Cea care neagă existența lui Dumnezeu, Revelația, minunile, facerea, existența reală a lui Iisus Hristos, Învierea, caracterul de peste fire al bisericii?

Să fim serioși!

Biserica nu are a se potrivi ea adevărului științific. Căci *Ea* este „Stîlpul neclintit și îndreptarul Adevărului".

Oricine a gîndit vreodată la ce este un adevăr științific și ce este un adevăr bisericesc știe acest lucru elementar, că adevărul științific e *relativ* și *schimbător* de la o zi la alta; iar cel bisericesc e *neschimbat* și *absolut*.

Cum, dar, să se potrivească adevărul absolut și neschimbător după cel relativ și schimbător de la o zi la alta?

Și, dacă potrivirea astronomică e schimbare, cum să lăsăm să se piardă, de dragul ei, adevărul religios al Paștelor, înfrățirea tutulor creștinilor în preîntruchiparea învierii veșnice, la o zi fixată în chip neschimbător în veac?

*

Așadar, din două, *una*:

1) sau Ioachim Fuioagă este un *sofist* care-și acordă gratuit ceea ce trebuia să demonstreze; sau

2) Ioachim Fuioagă este *eretic* și *protestant*, opunînd o revelațiune proprie Sfintei Tradițiuni a Bisericii de Răsărit.

În amîndouă cazurile, *nu* trebuie ascultat — căci *minte*.

Încă o dată, sinodalii riscă, cu un așa *apologet*, să tragă peste „treizeci și unu"!

RĂSPUNS PREA SFINȚITULUI VARTOLOMEU

Deci, pe cel care vine și vă învață toate cele ce s-au spus pînă aci, primiți-l. Iar dacă învățătorul însuși s-a abătut de la ele și învață altă învățătură vătămătoare, să nu-l ascultați!

Învățătura celor doisprezece Apostoli, cap. IX, v. 1

Precum însă oaia care nu ascultă de păstorul cel bun este lăsată lupilor spre pieire, tot astfel, cea care ascultă de păstorul cel rău are moartea în față, încît o va înghiți.
De aceea trebuie să fugim de păstorii aducători de pieire.

Așezămintele apostolilor, cartea II, cap. 19

Chiar dacă noi înșine sau înger din cer va binevesti, peste ceea ce am binevestit vouă, anatema să fie!

Epistola sf. Pavel către galateni, cap. I, v. 8

I

În prima parte a *Ultimei lămuriri în privința datei Sf. Paști* a P. S. Vartolomeu, publicată aci, alaltăieri, am fost acuzați de a fi „subiectivizat" problema, „trecînd-o mai mult prin ochii noștri proprii", și răpindu-i astfel înțelesul deplin.

În ceea ce privește plinătatea lămuririi, cititorii singuri și-au putut da seama dacă și în ce măsură problema a fost sau nu înfățișată pe toate laturile ei.

Pentru a se curma însă orice discuție posibilă asupra presupusului nostru „subiectivism", repetăm aceea ce am mărturisit fără încetare, în toate articolele publicate pînă astăzi, și anume: nu are, în această discuție, nici o greutate „biata părere a minții noastre omenești", ci, singură, „mărturia dreptei-credințe de pretutindenea și de oricînd, așa cum dogmele, canoanele și predania bisericii ortodoxe ne învață", așa cum însuși sf. Sinod al bisericii noastre ne-a învățat pînă acum, așa cum *însuși P. S. Vartolomeu* ne-a învățat (învățătură pe care o vom arăta în întregime, la locul potrivit).

La temelia împotrivirii noastre nu a stat, de la cel dintîi articol, decît această Învățătură a bisericii înseși — mărturisită de

noi — și nesocotită prin hotărîrea Sinodului românesc, în chestiunea sărbătoririi Sf. Paști în anul 1929.

Cum, la temelia tezei potrivnice, stă o evidență intimă și personală... de ordin „științific" a unora dintre episcopi — după cum o mărturisesc ei înșiși, direct și prin interpuși — învinuirea de „subiectivism" tocmai acestora li se cuvine.

Ad. I și II. La întrebarea dacă se cuvine și mirenilor să formuleze, cu drepturi legitime, o părere în această chestiune, în opunere cu Sf. Sinod, P. S. Vartolomeu răspunde negativ, invocînd mărturia *canonului 64 al Sinodului al VI-lea Ecumenic* și deosebind o *biserică învățătoare* de o *biserică ascultătoare*, prima avînd în sarcina ei predarea Adevărului bisericesc, a doua, primirea și păstrarea acestuia.

Deosebirea pe care P. S. Vartolomeu caută s-o desprindă din canon — cu toate că tîlcuirea din *Pidalion* nu prea îndreptățea aceasta, căci tîlcuirea glăsuiește: „De va fi însă vreun mirean iscusit și cu chip cucernic, nu se oprește a răspunde și a învăța, îndeosebi pe cei ce-l întreabă, precum zice *Zonara*, în tîlcuirea cap. 32 al cărții a VIII-a din *Apostoliceștile așezăminte*" (acolo unde comentează pasagiul *„toți vor fi învățați de Dumnezeu"*, din *Ioan*, 6, 45; *Isaia*, 44, 13) — pune o problemă de o deosebită însemnătate, pe care însă nu o putem cerceta cu acest prilej. Ajunge să spunem, de data aceasta, că nu toți dogmatiștii ortodocși primesc teoria *catolică* a darului de a învăța, pe care și-o însușește P. S. Vartolomeu, împotriva noastră, atunci cînd deosebește, cu proprii termeni, trei daruri *deosebite* „pe care ierarhii le posedă și le aplică mirenilor, preoților și diaconilor subalterni"; și anume: 1) *sacerdotium*, 2) *ministerium* și 3) *magisterium* (tot e bine că măcar ordinea lor e inversată față de catolici; ceea ce nu e fără semnificație, după cum o vom arăta la timp). Așa, de pildă, filozoful rus, pr. *Serghei Bulgakov*, profesor de dogmatică la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Paris, ca și toți elevii din școala marelui pravoslavnic *Homiakov*, susțin, asupra acestui punct, o teorie deosebită de cea juridică curentă.

Să admitem însă că afirmațiile P. S. Vartolomeu asupra acestui punct sînt perfect întemeiate.

Nici în acest caz, argumentarea Prea Sfințitului nu e valabilă, cînd este îndreptată împotriva noastră.

Să lămurim.

Nicăieri, în cursul discuției, noi nu am înfățișat un punct de vedere propriu și nu am avut pretenția de a ne institui noi înșine învățători în această chestiune, ci numai *am mărturisit aceea ce ni s-a predat*, în deosebite rînduri, de toți mai-marii noștri bisericești și aceea ce astăzi *mărturisesc toate bisericile ortodoxe de sub soare.*

Are mireanul acest drept de mărturisire? Poate el opune chiar unui sinod *rătăcit* mărturisirea neclintită a ceea ce a primit?

Nu numai mărturiile din fruntea acestui articol arată cu prisosință acest drept, dar însuși P. S. Vartolomeu îl recunoaște, pe față, sub punctul II din articolul pomenit.

Rămîne, deci, neîndoielnic dreptul mireanului de a stărui în păstrarea neclintită a comorii bisericești ce a primit, chiar atunci cînd „îngerii din cer" i-ar cere să se lepede de dînsa.

E, în această păstrare neștirbită și cu dragoste de către popor a ceea ce a primit, piatra de granit de care s-au zdrobit, se zdrobesc și se vor zdrobi, în veac, toate încercările de abatere de la ortodoxie.

Invariabilitatea aceasta a predaniei bisericești, care leagă și pe episcopi, după cum zice *Berdnikov*: „Episcopii fiind obligați să predice cuvîntul lui Dumnezeu în conformitate cu Tradiția bisericească" (*Curs de Drept bisericesc*, trad. rom. Silvestru Bălănescu, episcopul Hușilor, București, 1892) este cheia de boltă a ortodoxiei. Ea constituie cea mai puternică pavăză de apărare a ei față de iscusința de gînd din dreapta și din stînga. Ea a fost recunoscută și de *Scrisoarea Patriarhilor răsăriteni*, care, vorbind despre infailibilitatea în materie de învățătură, zice: *„Iar nestricarea dogmei și curăția rînduielii nu sînt date în pază unei ierarhii oarecare, ci în paza întregului cler și popor bisericesc, strîns unit în dragoste reciprocă și care este, cu alt nume, însuși Trupul Domnului Hristos, biserica credincioșilor"*.

Cît privește amenințarea cu afurisenia pe 40 de zile, Sinodul nu ne poate zvîrli o asemenea anatemă, căci ar afurisi, implicat, toate celelalte biserici ortodoxe deopotrivă, cu care am păstrat neschimbată aceeași predanie; și aceasta ar însemna proclamarea oficială drept schismatică a bisericii românești.

Să lămurim.

Toate bisericile fiind legate prin *unitatea de săvîrșire a lucrării duhovnicești*, anatema unei biserici atrage după sine anatema tuturor celorlalte biserici particulare. În cazul nostru însă, nici una din biserici n-ar putea respecta anatema, fiindcă ar însemna să se afurisească singură — întrucît păzește aceeași predanie, neschimbată. Anatema bisericii românești ar vădi, deci, tuturor *inexistența unității de lucrare duhovnicească între ea și celelalte biserici ortodoxe*, care constituie, mai presus de orice, *ecumenicitatea*.

Astfel, biserica românească, în prezent, *virtualmente* schismatică, ar deveni schismatică *în chip manifest* și categoric.

De fapt, dacă învățătura pe care o mărturisim e falsă, Sinodul n-are decît să afurisească. Am cerut-o și o repetăm, conștienți că faptul n-ar putea aduce decît limpezirea lucrurilor.

Sîntem însă siguri că nu o va face, pentru că nu mai are dreptul să o facă. Făcînd-o, *se scoate pe sine*, fățiș, din ecumenicitate — cum am arătat, iar noi rămînem pravoslavnici, în biserica părinților noștri.

P. S. Vartolomeu pune însă dreptului nostru de a ne apăra dreaptacredință o condiție *de procedură*: ar fi trebuit să ne adresăm întîi Sinodului local și apoi celui ecumenic.

Lucrul acesta l-am făcut. 1) Într-o primă serie de articole ne-am adresat, supuși, Sfîntului Sinod, implorîndu-l să revină la dreaptacredință. Am așteptat și așteptăm încă o revenire care, singură, ne-ar bucura deplin. 2) Cum a întîrziat, ne-am adresat întregii biserici românești — cler și norod laolaltă —, în paza căreia e dată păstrarea neștirbită a rînduielii, arătîndu-i nelegiuirea pregătită pentru noi toți. 3) Cum sinod general nu se poate aduna la vreme, vom pîrî deci Sinodul românesc tuturor patriarhiilor răsăritene. Pînă la îndreptățirea noastră, trebuie oare să ne supunem nelegiuirii așa cum cere P. S. Vartolomeu? Ferească Dumnezeu! Căci, avînd în vedere că predania veche este cu noi, vom rămîne neschimbați în vechea rînduială.

Cît despre afirmarea *caracterului pur științific* al chestiunii calendarului și Pascaliei, ea cuprinde o enormitate și o serie de contradicții prea mari, spre a nu ne obliga să revenim asupră-i într-un articol special, îndată ce toată întîmpinarea P. S. Vartolomeu va vedea lumina tiparului.

II

P. S. Vartolomeu afirmă: *„Prin patrimoniul bisericesc al mirenilor* (pe care au dreptul să și-l apere „chiar față de ierarhii și de Sinodul lor, cînd aceștia l-ar atinge cumva în mod impios"; nota red.) nu se înțelege calendarul și nici măcar felul de așezare în el a Sf. Paște, ci numai *Sf. Scriptură* și *dogmele*, și *preceptele morale*, și *Sf. taine* desprinse din ele, cum și *ritualul întreg și toate practicile bisericești așezate peste creștini de cele șapte sinoade ecumenice și de practica tradițională a întregii biserici*". Și, mai departe: „Calendarul *bisericesc* nu este un element religios, ci *numai științific* (...). Biserica n-a făcut cu el decît să-i *înșurubeze*, în lunile și zilele lui săptămînale, sfinții și sărbătorile ei fixe și mobile (...). Calendarul, totuși, nu se poate, cu nici un preț, sfinți și el prin contactul acesta, după cum nici sacul în care se duce aur nu se poate preface în aur, ci rămîne de-a pururea de cîlți". Și încheie: „Prin urmare, nefiind de natură religioasă, adică, *nefăcînd parte din patrimoniul credinței pe care poporul și l-a însușit din înseși învățăturile ierarhilor și ale clerului lui, calendarul nu poate fi considerat sfînt și poporul nu este îndreptățit să se plîngă că, prin îndreptarea lui, s-ar atinge ceva din patrimoniul său religios*" (sublinierile sînt ale noastre; nota red.).

Cu vrerea Prea Sfințitului Vartolomeu, trecem peste teoria „înșurubării" și peste comparația cu „de-a pururea cîlți": e în interesul P. S. sale.

Asupra naturii *calendarului bisericesc* și a *Pascaliei*, răspundem:

A. Dacă, într-adevăr, problema nu aparține „patrimoniului nostru bisericesc", ci este o problemă „numai științifică", atunci, nu Sinodul are căderea să se pronunțe. În asemenea materie nu recunoaștem altă autoritate decît *competența* și alt instrument de convingere decît *argumentul*. Și între noi, mirenii, sînt oameni cu studii de matematici și cu brevete în mecanica cerească. În tot cazul, sîntem mai pregătiți decît membrii Sinodului. Și atunci, știut fiind că mireanul nu datorează ascultare episcopilor decît în chestiunile *bisericești*, amenințarea cu afurisania, prevăzută de *canonul 64*, Sinodul al VI-lea Ec[umenic], apare deplasată.

B. Noi pretindem însă că problema Pascaliei și a „calendarului bisericesc" este o problemă bisericească și că elementele ei aparțin „patrimoniului bisericesc", pe care mirenii au *dreptul* și *datoria* să-l apere împotriva oricărei pofte de schimbare. Și iată de ce.

„Înșurubînd" calendarului „păgîn" sărbătorile noastre, și fixe și mobile, pentru noi, creștinii, „*calendar bisericesc*" înseamnă o înlănțuire de sărbători — ca să fim în tonul P. S. Vartolomeu: un șirag de perle, de mărimi diferite, fiecare perlă fiind așezată într-un anumit loc, pentru anumite considerațiuni, tradiția bisericească de pînă astăzi sfințind această ordine nezdruncinată. Și dacă P. S. Vartolomeu crede că șnurul pe care aceste perle sînt înșirate, rămînînd „de-a pururea de cîlți", unii episcopi se pot oricînd juca cu el, fie! Nu le stricăm joaca. Un lucru le cerem: respectați ordinea, nu vă atingeți de consecuția sfințită a sărbătorilor, așa cum a păstrat-o tradiția bisericii ortodoxe, fiindcă atunci vă atingeți de „*patrimoniul nostru bisericesc*" (în care P. S. Vartolomeu socotește: „ritualul întreg și toate practicele bisericești, așezate peste creștini de cele șapte sinoade ecumenice și de *practica tradițională a întregii biserici*") și nu o îngăduim *nimănui*!

În concluzie:

Prea Sfinților, liberi sînteți să adoptați orice sistem de calculare a vremii: păgîn, creștin, științific sau nu; al lui Sosigene, Aximene, Lilio, Coculescu, Chiricescu ori Ghenadie Niculescu — Paștile cele sfințite însă, Paștile cele mari, Paștile Domnului *trebuie să se serbeze* așa fel, încît să fie respectată *Tradiția* bisericii ortodoxe de pretutindenea, care cere ca:

1) să nu se serbeze o dată cu Paștele evreilor;
2) să se serbeze *după* Paștele evreilor;
3) să se serbeze totdeauna în zi de duminică;
4) să se serbeze de către toți creștinii ortodocși deodată.

Ad. III...

III

În ceea ce privește aspectul științific al chestiunii, părerea P. S. Vartolomeu se poate rezuma în următorul pasagiu:

„Calendarul acesta și Pascalia din el au fost introduse, cum văzurăm, în toată creștinătatea, atît din Răsărit, cît și din Apus, de către părinții de la Niceea, care l-au lăsat apoi moștenire, ca unealtă de timp, întregii creștinătăți de pe pămînt. L-au lăsat, însă cum? Nici mai mult, nici mai puțin decît ca pe o *fotografie* omenească a eternului și desăvîrșitului *calendar al naturii*. *Modelul calendarului iulian, ca și al tuturor calendarelor lucrate de savanții noștri de pe pămînt, este cel al naturii, pe care l-a construit tot același creator al Universului văzut și nevăzut*, care l-a creat și pe om. Iar calendarul acesta al naturii este cel pe care-l întocmește Pămîntul, prin rotațiile lui anuale în jurul Soarelui, din cele patru anotimpuri și 365 de zile, 5 ore, 48', 45'' și 98'''.

Ca făptură a lui Dumnezeu pentru măsura timpului, numai calendarul acesta al naturii este cel *mai desăvîrșit, ca socoteală matematică și mai precizat și mai complet, ca unealtă de măsură atît a zilelor cît și a lunilor, cît și, în fine, a anilor și a veacurilor infinite*".

Acest pasagiu cuprinde o dublă absurditate:

1) ideea unui „calendar al naturii", al cărui Autor ar fi însuși Tatăl ceresc;

2) ideea după care calendarul îndreptat e o „fotografie" a acestui calendar ceresc.

Lăsăm la o parte incongruențele de detaliu, privitoare la „fotografierea" raporturilor abstracte de măsură, care nu au nici un alt rost decît să ascundă, în dosul unei imagini, un echivoc sau o imposibilitate de înțelegere a preopinentului.

1) Noțiunea de „calendar al naturii" este o noțiune fără sens. Calendarul astronomic este un instrument tehnic, o unealtă a omului, întemeiată pe un sistem de măsură a timpului, dedus din mișcarea relativă a astrelor și, ca atare, el este un produs al minții omenești, o convenție.

E adevărat că acest calendar, ca orișice unealtă de măsură, nu este în totul convențional. El se orientează după o realitate, asupra căreia inteligența omenească are priză prin funcțiunea sensibilității.

Discuțiunea purtată în filozofie, între anii 1890–1907, între savanții Henri Poincaré, Edmond Le Roy, Russell și Tannery, asupra a ceea ce este convențional și a ceea ce este real în numărătoare a stabilit în chip lămurit acest lucru.

În cazul special al calendarului, criteriul de calculare este o convenție, dar o *convenție* întemeiată pe *mișcarea astrelor*.

Aceea ce se presupune că se întîmplă în natură sînt mișcările relative ale astrelor, care însă nu constituie, propriu-zis, un „calendar". Aceste mișcări presupuse sînt — ierte-ni-se obligația în care sîntem, de a reaminti asemenea lucruri elementare:

1) durata de rotație a Pămîntului în jurul axei sale, care ne dă ziua și noaptea;

2) mișcarea de revoluție a Pămîntului în jurul Soarelui, care ne dă anul astronomic, combinată cu mișcarea de oscilare a axei Pămîntului pe eliptică, care ne dă echinocțiile;

3) mișcare Lunii, care ne dă lunile din an.

Împărțind timpul de rotație a Pămîntului în jurul axei sale în 24 de părți egale, în chip *convențional*, avem *ora*.

Împărțind, același timp, în 1440 sau ora în 60 (ceea ce este tot una), avem minute; și, împărțind și pe aceasta în 60, avem secunda, într-un sistem de măsurătoare pur convențional.

Acest sistem de măsurătoare a zilelor nu este însă perfect. El *nu corespunde cu ziua și cu noaptea reală*, care e aci mai *scurtă*, aci mai *lungă* de 12 ore, pentru aceeași regiune, în cursul unui an, lungimea zilei oscilînd ritmic, în jurul duratei de 12 ore, pe care însă nu o împlinește decît în două momente ale anului, la echinocții.

De aci, nevoia pentru a uniformiza posibilitatea de numărătoare a zilelor, de a construi un sistem de măsură, care să ia în considerație *toate acele patru mișcări presupuse mai sus*.

Lăsăm la o parte faptul că mișcările de care s-a vorbit mai sus nu sînt *fapte reale*, constatabile prin simțuri, ci *ipoteze interpretative* ale faptelor reale, făcute cu unicul scop de a pune oarecare coerență logică între fapte, ipoteze posibile și probabile, însă, metafizicește, discutabile. Fapte reale — dacă prin fapt real înțelegem aceea ce e controlat prin *simțuri*, cum vor adversarii noștri — sînt:

1) mișcarea așa-zisă aparentă a Soarelui în jurul Pămîntului, peste orizont;

2) mișcarea și fazele Lunii de pe cer;

3) lungimea și scurtarea ritmică a zilelor și nopților în cursul unei perioade de timp, pe care în chip convențional o alegem.

Ce avem însă de observat cu acestea?

1) Un sistem de măsură întemeiat pe aceste mișcări presupuse, deși pornește în chip indubitabil de la *fapte*, nu este *nici etern, nici perfect*, pentru că, chiar dacă am presupune ipotezele pe care se sprijină că sînt perfect îndreptățite, măcar pentru practica de toate zilele a oamenilor: a) nici măsurătoarea acestor mișcări nu poate fi făcută în chip absolut exact; și b) nici siguranța perseverenței acestei mișcări nu o putem avea, decît datorită *unui postulat pozitivist* al „permanenței" fenomenelor date în experiența sensibilă.

Aceasta nu este însă decît un artificiu al minții, pentru că aceea ce garantează savantului invariabilitatea experienței nu este experiența reală a simțurilor, care mai curînd dovedesc contrariul, ci o greutate în care se află de a gîndi, atunci cînd se așază în alt punct de vedere.

Dacă este, deci, să ținem la fapte, atunci trebui să spunem că un calendar astronomic nu poate fi niciodată perfect: 1) *pentru că [aparent realitatea] e perfectă* — datorită lipsei noastre de mijloace; 2) pentru că *realitatea măsurată este ea însăși schimbătoare*.

În cazul calendarului, imposibilitatea măsurătorii exacte vine de acolo că timpul de revoluție a Pămîntului în jurul Soarelui este *incomensurabil cu timpul de rotație a Pămîntului în jurul axei sale*, adică, nu există *nici o unitate de măsură cu care să putem măsura exact* și ziua și anul, deodată, adică, [una] care să satisfacă tocmai condiția ce se cere să fie împlinită de calendar.

Teoretic, o asemenea măsură nu e realizabilă decît la infinit; practic, trebuie să ne mulțumim cu... aproximație.

2) Dar nu numai atît; înseși mișcările de rotație și revoluție, pe care, pentru necesitatea calculului, le socotim *constante, sînt supuse încetinirii. Împuținarea vitezei are loc extrem de încet, așa că, din punct de vedere convențional, poate fi neglijată, îndeajuns însă pentru ca, metafizicește, adică în realitate, să infirme concluzia celor ce pretind aidomarea măsurilor noastre a mișcărilor cu înseși mișcările cerești ale astrelor.*

E adevărat că mișcarea astrelor a fost rînduită de Dumnezeu; e, de asemenea, adevărat că puterea de cunoaștere ne este dată tot de la Dumnezeu; dar, între rînduirea lui Dumnezeu și măsurătoarea astronomilor, *se interpune păcatul*.

Consecințele păcatului, pentru inteligența noastră, sînt: păcatul sparge unitatea totală de apercepție a cunoștinței omenești, deosebind-o în: a) *rațiune discursivă* și b) *sensibilitate intuitivă*. Cea din urmă, înțepenind cu neputință de a se fixa direct asupra unei realități, care necontenit îi scapă și pentru prinderea căreia e obligată: a) să regreseze în infinit; b) să se oprească arbitrar în ipoteză; sau c) să cadă în dialelă (cercul vițios al sofiștilor).

Astfel, *exigența esențialmente realistă a oricărei cunoștințe este împiedicată, în împlinirea ei, prin păcat.*

Priza asupra realului nu mai este, în cazul inteligenței științifice, decît o *țintă* către care neîncetat se străduiește să ajungă, dar pe care nu o poate atinge decît *plinătatea cunoștinței de har a vieții mistice.* E adevărat că botezul restabilește pe om în starea de har, el însă nu șterge de la început toate slăbiciunile firii omenești, dobîndite prin păcatul originar.

Ca atare, tot ce este produsul minții omenești, fie el oricît de coerent logicește, nu este scutit de spărtura de care am pomenit mai sus și care îl face:

1) sau să fie o „construcție a minții"; sau

2) dacă vrea să poarte asupra realității, să fie nedesăvîrșit și supus schimbării.

Față de această situație a cunoașterii științifice, *situația calendarului bisericesc este, hotărît, deosebită.* Ea se întemeiază pe un *canon* și pe *predanie*, pe care biserica le socotește ca pe niște cuvinte fără greș ale Domnului Hristos, despre care știm că: „cerul și pămîntul vor trece (cu calendar astronomic cu tot) însă cuvîntul Domnului (împreună cu cei ce-l păzesc) rămîne în veac".

Referindu-se la rectificarea făcută (o dată pentru totdeauna) de sinodul de la Niceea, calendarului iulian, înainte de a-l adopta ca sistem de măsurare a vremii, P. S. Vartolomeu afirmă: „Prin procedeul acesta al lor, părinții de la Niceea au scutit biserica universală de a-și mai căuta vreun alt calendar bisericesc în afară de cel introdus de ei; dar i-au indicat în *grija* și *datoria* de a-l verifica continuu cu calendarul naturii".

Întrebăm pe Prea Sfințitul: cu ce poate dovedi această indicație a *grijii* și a *datoriei* de a verifica continuu calendarul bisericesc cu calendarul naturii? Cum își explică Prea Sfinția sa

dezertarea de la această grijă și datorie a soboarelor ecumenice ori locale, de la Niceea și pînă la sinodul românesc? Să nu fi observat nimeni că echinocțiul *ideal* nu mai corespunde celui *real*? Să nu fi observat această pogorîre a isimeriei?

Ei bine, au observat-o sfinții, dar *n-au vrut* să ia măsuri, fiindcă nu era nevoie.

Iată ce spune tîlcuirea la *canonul 7 apostolic* din *Pidalion*: „Că și soboarele cele de toată lumea, care s-au făcut după cel dintîi, și ceilalți părinți vedeau cu adevărat și ei, ca niște înțelepți ce erau, că mult s-a pogorît Isimeria. Dar însă n-au voit a o strămuta din 21 martie, unde o au găsit Soborul I, cinstind mai mult preînvoirea și unirea bisericii, decît preamărunțimea Isimeriei".

Iată care a fost *grija* lor. Iată cum și-au înțeles ei *datoria*.

IV

Ad. IV. A patra întrebare pe care și-o pune P.S. Vartolomeu în „ultima lămurire" este: *„Dacă îndreptarea calendarului de la 1924 aduce cu sine în* mod fatal *și îndreptarea datei Sfintelor Paște.*

Desigur că *da*; pentru că și Sfintele Paște, cu întreaga Pascalie care se ține de el, *sînt legate tot de calendarul naturii*, ca și întregul nostru calendar bisericesc. Părinții de la Niceea e drept că au încadrat Sf. Paște în calendarul bisericesc. Dar numai ca lună și ca duminică. Ca dată însă, la care Sfintele Paște trebuia să se serbeze anual, ei s-au condus de două fenomene reale ale calendarului naturii: *echinocțiul și prima lună plină*".

Pentru care motive? Prea Sfințitul crede că: *„Ei* (sfinții părinți; nota red.) *au urmărit ca Sf. Paște creștinesc să nu fie condiționat, ca dată, de cel evreiesc (...). Singura preocupare a părinților de la Niceea a fost ca creștinii să nu-și prăznuiască Paștele lor în aceeași zi cu al evreilor, nici în felul creștinilor quarto-decimani sau proto-paschi".*

Nu sîntem, vezi bine, de aceeași părere. Noi am rămas la părerea pe care P. S. Vartolomeu o avea asupra acestei chestiuni în anul 1923, și anume: *sărbătorirea Paștelor evreiești trebuie neapărat, întotdeauna, să aibă loc înainte de sărbătorirea Paș-*

telor creștinești. Iată ce scria P. S. Vartolomeu în 1923, în calitate de raportor al chestiunii:

„...Cum se va lăsa deoparte considerația din *Învățătura Sf. Apostoli,* cartea a V-a, capitolul al VII-lea, după care Paștele evreiesc, nefiind decît o umbră și un simbol premergător al Paștilor creștinești, va trebui, ca atare, să se serbeze *întotdeauna mai înainte de el,* întrucît mielul pascal al evreilor nu e decît simbolul premergător al Mielului Hristos, cel prezis de profeți?" (vezi: „Biserica Ortodoxă Română", s. II, anul 42, nr. 1 (514), pp. 33–35, pe 1924); raport aprobat de Sfîntul Sinod de atunci (cu oamenii de acum).

B. P.S. Vartolomeu arată toate necazurile ce ar decurge din rămînerea *la stil nou cu sărbătorile fixe și la stil vechi cu Pascalia.* Între altele, ne pune înainte perspectivele serbării, în anul 9943, a Sfintelor Paști la 29 iunie, adică la Sfinții Apostoli, iar la anul 31070, ar fi ajuns chiar la 25 decembrie, adică chiar în ziua de Nașterea Domnului.

După vechiul nostru „calendar bisericesc", aceasta însă nu s-ar putea întîmpla, în veac. Care trebuie să fie acum grija bisericii? Să renunțe la reforma calendarului sau la *Pascalia ortodoxă*? Altă ieșire nu există. Renunțînd la prima, *dogmele, canoanele, tradiția bisericii* (ce formează patrimoniul bisericesc) nu sînt întru nimic lovite.

Renunțînd la Pascalie, acest tezaur e călcat în picioare. Care considerațiuni trebuie să primeze într-o decizie sinodală? Să răspundă P.S. Vartolomeu. Principiul primatului erorii, al persistenței în greșeală, din ambiție pur omenească? E drăcesc!

C. În finalul *Ultimei lămuriri* izbutește, în sfîrșit, P. S. Vartolomeu să rezume, în formă plastică, tot spiritul argumentării P. S. Sale în chestiunea Pascaliei: aduce, în mod formal și categoric, o nemaiauzită insultă sfinților părinți și întregii creștinătăți ortodoxe, de la Niceea și pînă la noi. Cumplita ușurință pe care o subliniem în cele ce urmează ne dă cheia întregii explicații a rătăcirii sinodale: lipsa de contact cu duhul ortodoxiei și, deci, incapacitatea de înțelegere a ei — ca să fim sinceri: necredința, masiva necredință episcopală.

P. S. Vartolomeu a putut afirma cu seninătate că sfintele sinoade și sfinții părinți au fost călcători de canoane — și încă, dintre cele mai categorice.

Ascultați-l: „De altfel, nu este singurul caz cînd biserica creștină ortodoxă a nesocotit în totalitatea ei Paștele evreiesc ca normă de serbare a Sfintelor Paște creștinesc. Între anii, bunăoară, 360–500, după Niceea, creștinătatea a sărbătorit, după studiile unui savant astronom de la noi, de 13 ori Sfintele sale Paște cu cele evreiești, *nesocotind în felul acesta chiar rigorile Canonului 7 Apostolic, prevăzute pentru astfel de cazuri, cum și asprele aprecieri în aceeași privință din scrisoarea pascală de la Niceea a împăratului Constantin cel Mare*".

Vai, cîtă amarnică înșelare închide această credință a P. S. Vartolomeu! În cazurile excepționale de care e vorba aci, Prea Sfințitul confundă *data aflată în tabelele pascale* cu *sărbătorirea de fapt* a Sf. Paști.

Savantul astronom de la noi, consultînd tabelele pascale evreiești și creștine și făcînd calcule, a descoperit că data la care urma să se serbeze Paștele, *după calculele știute*, a fost, și la evrei, și la creștini, aceeași. Și astronomul deduce: deci, creștinii și evreii au sărbătorit împreună, de multe ori, Paștele. P.S. Vartolomeu însă este episcop și Prea Sfinția sa știe că, pentru a evita *coincidența* de care e vorba (și spre a respecta *Canonul 7 Apostolic*), creștinii aveau o supapă de siguranță: *porunca și obiceiul de a-și amîna ei, cu o săptămînă, serbarea, dacă se întîmpla să coincidă data cu cea a evreilor.* Prin urmare, cu toate că, după socoteli, Sf. Paști cădeau la o anumită dată, *serbarea* se amîna, dacă la aceeași dată serbau și evreii. Savantul astronom, nefiind episcop, nu era obligat să aibă în vedere aceste admirabile măsuri preventive luate de biserică și, de foarte bună credință fiind, afirmă că *s-a sărbătorit* împreună. P. S. Vartolomeu însă își dă seama de panta pe care a apucat cînd afirmă că sfinții sînt călcători de canoane? Numai despre funestele concluzii ce se pot trage din această afirmație în scris a unuia dintre cei mai de seamă episcopi ai noștri ar trebui scris o săptămînă în șir.

Își încheie P. S. Vartolomeu întîmpinarea cu îndemnul de a se da ascultare Sinodului și episcopilor în parte, fiindcă aceștia sînt păstorii ce-și pun sufletul lor (sic!) pentru oi.

Noi sfîrșim acest răspuns cu citarea capitolului 19, cartea a II-a, din *Așezămintele apostolice*: *„Precum însă oaia care nu ascultă de păstorul cel bun este lăsată lupilor spre pieire, tot astfel, cea care ascultă de păstorul cel rău are moartea în față, încît o va înghiți"*.

CREȘTINISM, CREȘTINĂTATE, IUDAISM ȘI IUDEI

Scrisoarea unui provincial

Dragă Mirceo,

Am citit articolul tău „Creștinătatea față de iudaism", publicat în *Vremea* din 5 august [1934] și mă gîndesc să-ți scriu și eu cele ce cred în privința asta. Un prieten, care a trecut pe aici acum cîteva zile, mi-a povestit — în felul lui — începutul polemicei tale cu Nae, în privința cărții lui Sebastian și replica lui Racoveanu, care-l vrea neapărat pierdut pe fostul său prieten Iosif Hechter, probabil fiindcă nu i-a plăcut felul în care acesta l-a zugrăvit, în romanul său, sub trăsăturile lui Marin Dronțu (care pe mine m-ar măguli nespus), și pe care le confirmă de altfel prin graba cu care sare-n ajutorul profesorului atacat.

Pentru că văd că răfuiala voastră a trecut pe un plan mai general, mă amestec și eu — cam nepoftit — la sfatul vostru, cu toate că răspunsul meu se va resimți de lipsa contactului direct cu documentele inițiale ale discuției.

Încep totuși.

Prefața lui Nae Ionescu am citit-o de mai multe ori și mi s-a părut destul de antitetică față de cartea lui Mihail Sebastian. Romanul lui Sebastian este mărturisirea de credință a unui ovrei asimilat, adică a unui om care începuse să uite că-i ovrei și care n-a început să se simtă astfel decît oarecum silit de către acei care — cu toate protestările lui sincere — refuzau să-l accepte în comunitatea românească, din care el își închipuia că face parte, prin faptul că s-a născut la Brăila, a învățat să citească și să scrie românește, s-a bucurat de ceea ce s-au bucurat oamenii din jurul lui și s-a întristat de ceea ce i-a întristat și pe dînșii... Confesiunea unui om — așadar — care încearcă să se redescopere ovrei, crezînd deci pe cuvînt pe acei care-i tăgăduiesc românitatea; dar nu poate. (De asta s-a supărat cred, pe el, Petru

Manoliu, care — deși creștin, dar crescut sufletește pe lîngă un rabin — a primit din iudaism o pecete pe care Sebastian, ovrei, nu a primit-o.) El a crescut printre români, a suferit înrîurirea lui Nae Ionescu și a umanismului francez, într-un fel care, dacă nu l-a răpit radical din iudaism, l-a îndepărtat cel puțin *conștient*, de dînsul.

Precum am spus-o, cartea lui Sebastian îmi pare adresată mai ales prietenilor lui, pe care îi invită să privească problema antisemitismului într-un caz concret și s-o judece și în cazul lui personal și nu numai în abstracții. Cazul lui personal acesta e. Și nu-i numai al lui. A fost și al lui Trivale și al atîtor altor israeliți care s-au simțit și s-au vrut români și — în orice caz — s-au *crezut* ca atare.

Aici intervine prefața lui Nae Ionescu. Tăios. Ca să despartă ceea ce e al credinței și al cunoașterii de ceea ce este al *ființei. Pentru a fi într-adevăr ceva, nu ajunge să te simți fiind ca atare*. N-ajunge să vrei să fii copac sau cîine, înger sau... român, pentru a fi într-adevăr acestea. Teza — catolică de altfel în rădăcinile ei, întrucît aceste rădăcini anticipează prin Toma din Aquino cu cinci secole doctrina lui Rousseau, după care națiunea se constituie printr-un act de adeziune personală, de voință — e tăgăduită de Nae Ionescu pe baza acelorași premise pe temeiul cărora fusese angajată cîndva polemica lui cu d-l Frollo, premise *realiste*, întrucît separă ce e, de ceea ce e numai știut, și care alcătuiesc esența gîndirii năiste. Gîndire care de altfel nu e nouă în filozofia românească, întrucît o reîntîlnim — pe un alt plan — în filozofia domnului Rădulescu-Motru și a întregului conservatorism românesc (Eminescu, Maiorescu), cu care această gîndire are și rădăcini comune și afinități incontestabile. Teza aceasta realistă și conservatoare e înrădăcinată în convingerea de ordin metafizic, după care *nimic nu poate fi decît ce e* și orice încercare de a te face altfel decît ești este sortită să dea naștere la creațiuni monstruoase și la insultații de nesusținut, întrucît ele există printr-o forță care se manifestă împotriva firii, sau naturii, și nu subzistă decît în măsura în care natura e silită de această forță să ia o aparență concordantă cu această forță, aparență care nu e decît o siluire a naturii și care ca atare nu se menține prin sine, ci dispare, de îndată ce nu mai subzistă constrîngerea. E aci substratul întregii cri-

tici maioresciene a formelor fără fond, substratul reacționarismului[1] eminescian, al satirei caragialești, al criticii culturii românești și al teoriei vocației domnului Rădulescu-Motru, în linia cărora se situează și teoria pseudomorfozelor culturale a profesorului Nae Ionescu.

Nae Ionescu își situează așadar prefața într-un punct de vedere absolut potrivnic celui al lui Sebastian: în inima iudaismului. Și sensul acestei prefețe — dacă am înțeles ceva din ea — nu e altul decît acesta:

Atenție, Mihail Sebastian, atenție;

În măsura în care te-ai dezbrăcat de personalitatea lui Iosif Hechter încercînd să te asemeni cu noi, te paște cea mai mare primejdie care poate paște — aici și acum — un suflet: sterilitatea. În măsura în care te simți mai puțin altul decît ești, nu începi într-adevăr a fi altul; ci numai încetezi de a te putea exprima *firesc* drept ce ești. Începi simulacrele, în care nu te recunosc nici cei dintre care ești și pe care-i repudiezi, nici cei dintre care ai vrea să fii, dintre care însă nu ești. Cei dintîi, pentru că ești un renegat. Cei din urmă, fiindcă ești un simulacru.

Paradoxală și tragică dezbatere, în care Maestrul, la a cărui părere făcuse recurs, recuză lui Sebastian tocmai ceea ce ar fi părut mai indiscutabil în discuție: „Sebastian, tu nu știi ce e cu tine. Mărturisirea ta e desigur o dovadă despre ce știi și ce vrei. Nu e o dovadă de ce ești, decît împotriva ta însuți".

Așa comentez eu, după toate cîte le știu despre Sebastian și Nae, opoziția lor fundamentală. În fond, cum vezi, vechea luptă dintre idealism și realism! Vecinicul *esse est percipi*[2] lărgit la întreaga cugetare și voință, *cogito ergo sum*[3] dacă vrei; primat al cugetării, căruia realismul îi opune primatul ființei, al ființei de dincolo de cugetare: „cunoști fiindcă ești"!

Esența prefeței lui Nae Ionescu stă în încercarea de a explica nenorocirea *istorică* a lui Israel prin poziția lui metafizică față de o anumită poziție spirituală constitutivă: mesianismul. Pentru noi, creștinii, referința la Hristos, la esența firii omenești. Este deci o încercare de a deriva caracterele devenirii unui popor dintr-o notă cuprinsă ontologic în firea acestuia. Acesta e, cred, sensul afirmației „Israel suferă pentru că e Israel". Și acest sens, pe care-l cunoaștem și din alte analize ale lui Nae, cum ar fi: „Nu sîntem români pentru că vrem să fim, ci pentru că

nu putem altfel", are mai mult valoarea unei înțelegeri, a unei lămuriri constatatoare a unui lucru și a relațiilor lui constitutive, decît caracterul unei „explicări", care presupune în chip normal derivarea unui lucru dintr-un altul. Fraza lui Nae Ionescu are deci un caracter oarecum eristic — definitoriu — pentru ideea de Israel, adică pentru conceptul sub care prindem ca israeliți pe X și Y.

Drama lui Sebastian, față de acest concept și față de cei 2000 de ani care-l figurează (în treacă fie zis, de ce 2000? De ce *numai* 2000?), este tocmai faptul că nu se recunoaște ca atare, că nu-și acceptă acest destin ca ceva legat de ființa lui; ci îl socotește în fond ca ceva accidental și evitabil, sau măcar crede că poate face abstracție de el, că poate găsi un concept intermediar între acela de ovrei și cel de român (de pildă, conceptul de „brăilean"), prin care să poată lepăda de pe umeri povara bimilenară a iudaismului și să pătrundă în universalitatea omenească determinat totuși simultan ovreiește și românește. Esența cărții lui Sebastian stă în credința că dacă suferința lui Israel este inevitabilă, el, Sebastian, poate evita măcar *contradicția* situației lui simultane de israelit și de român.

Brăilenii sînt români — zice un drum al gîndirii. Sebastian e brăilean. Sebastian e român. Silogism care face pereche celuilalt: Sînt și brăileni ovrei. Iosif Hechter e ovrei... E brăilean. E român. Ovrei? Român? Om! Adică, nici ovrei, nici român. Da, dacă acest grad de abstracție ar ajunge. Dar n-ajunge. Sebastian se vrea integrat undeva aci, în lume, avînd un destin, un nume... Și ovrei. Și român. Comunitatea de soartă care leagă de sute de ani pe brăileni laolaltă, oricare le-ar fi obîrșia, face totuși parte din istoria românească. Diaspora, da, desigur. Dar diaspora din Brăila. Astfel crede Iosif Hechter că poate pătrunde în istoria acestui neam și prin ea în soarta, în istoria omului universal. Căci, bineînțeles, nu se oprește la planul infim, contingent, local, istoric, al Brăilei, decît pentru a putea fi om, dar om deplin, cu toate caracterele lui concrete, adică unde nu mai e decît Sebastian, dar unde, întrucît e Sebastian, e și ovrei și brăilean și român și de cultură franceză și prieten cu Nae Ionescu, dar și cu Camil Petrescu și, pînă mai ieri, prieten și cu Marin Dronțu... — adică un om care se simte puțin stînjenit de faptul că-n el se-ntîlnesc mai multe tradiții care se bat cap

în cap, stînjenit mai ales față de cei ce se *pretind dintr-o* bucată, ca de pildă Dronțu ăsta!; dar unde, într-un sens, se simte și fericit de a cumula aceste influențe, întrucît simte că dacă nu le-ar cumula n-ar mai fi el și întrucît pe acest „el" îl iubește!

O carte care caută luciditate, evidențe. O carte carteziană deci. Cum să nu supere așa o carte pe iraționalistul Manoliu, care-și învață cititorii, ca și Kierkegaard și Șestov, să nu fugă de paradox și contradicții, ci să le primească dimpotrivă, ca semne ale *realității*?

Dar o carte numai circumstanțial ovreiască, fără legătură esențială cu cei 2000 de ani de suferințe ai lui Israel. Confesiunea lui Sebastian ar fi putut fi scrisă de oricare om modern, lucid, care, participînd de la trei-patru tradiții sau influențe, care ajung întîmplător în conflict, vrea să facă o purificare lăuntrică a minții, în sensul cartezian de a găsi o unitate de intuiție sau gînd, pe temeiul căreia să poată reconstitui faptul, silogistic, din elemente simple, elementare, evidente. (O carte care seamănă deci cu acea *Au dessus de la mêlée*, prin care un francez, crescut în cultura germană, încerca să depășească un conflict real printr-o situare mintală, pe un plan superior conflictului. Aceeași *souffrance qui reste*[4] și *contradiction qui disparait*[5] — Maritain.)

Ar fi interesant de precizat ce e totuși încă năist și ceea ce e deja cartezian în Mihail Sebastian (căci purificarea lui, am văzut, nu vrea să piardă orice legătură cu concretul) și poate chiar, urcînd mai sus, ce elemente carteziene mai subzistă și-n gîndul lui Nae Ionescu. (Știu că acesta spune: „Eu nu-l pricep pe Spinoza". Dar și aci, ca și la Sebastian, „*Ionescu spune*", chiar cînd „crede", nu-i sinonim cu „Nae poate". Și de privit în ochi pe Descartes, cum promisese, pînă azi Nae Ionescu încă nu l-a înfruntat. Măcar în public.) Dar acest lucru ar depăși intențiile scrisorii mele de astăzi.

Rămîne așadar, acum, aici, în discuție, numai sensul și dreptatea profeției lui Nae Ionescu, făcînd abstracție de ideile lui Sebastian.

Pentru judecarea celui din urmă, în raport cu Israel, n-ai decît să compari cartea lui cu acel *Ghetto veac XX* al lui Uri Ben Ador[6]. Vei vedea îndată în ce sens are dreptate Belu[7], care spune că Sebastian a trădat pe Israel. Cît despre părerea mea, o știi. Cu toate că apreciez mult, ca document omenesc, romanul lui

Sebastian, nu cred că efortul său — care, la urma urmelor, revine la „a face abstracție de o parte din ce ești", spre „a putea fi și altceva, măcar în parte" — reprezintă o soluție viabilă, în ce privește prima parte. Să încerci să fii și altceva decît ești? Cred că trebuie s-o facem fiecare, chiar și-mpotriva lui Nae Ionescu. Că putem face efectiv abstracție de ce sîntem? Cred că Nae Ionescu are dreptate să ne spună: Nu se poate! Dar asta, în ce ne privește pe noi, pe tine, pe mine, pe alții. Sub acest raport, am *auzit* glasul lui Sebastian.

Dar — sub raportul relațiilor cu iudaismul, în măsura în care Sebastian a reușit să facă abstrație de el, dac-a făcut-o, sau măcar în măsura în care a reușit să-mpace iudaismul cu românismul dintr-însul prin brăilenismul său — cred că prefața lui Nae Ionescu e mult mai aproape de problema iudaică decît cartea care îi urmează.

Cred totuși că nici Nae nu a epuizat problema.

Nu cred că planul istoric cultural în care a așezat problema ovreilor Nae Ionescu, căutînd parcă să se situeze oarecum și el *neutru* în dezbatere, o istovește și o explică, cel puțin pentru un creștin.

Nu cred, firește, că Nae Ionescu a scris prefața pentru a justifica, prin ea, eventualele mizerii care ar putea decurge-n vreme pentru neamul lui Israel — cum insinuează abil și perfid d-l Teodorescu-Braniște[8], *dintr-un punct de vedere al pielii*, care poate fi foarte necesar, dar nu are a face cu dezbaterea. Cunosc prea bine pe Nae Ionescu, ca să pot aprecia complexitatea mobilelor care au putut prezida la scrierea acestei prefețe. Știu prea bine, de asemeni, ezitările lui înainte de a se hotărî s-o scrie. Și îmi dau seama și de îngrijorarea firească, a omului care se știe ascultat, ce trebuie să fi cuprins pe Nae Ionescu. Și teama poate de efectele descurajatoare ale prefeței, pentru efortul bine intenționat al lui Mihail Sebastian. Dar a scris-o totuși. Și așa cum a scris-o, a scris-o fiindcă a avut credință-n adevăr. Ca un martor.

Acuma, firește că din prefață pot fi deduse, destul de ușor, justificări, pentru o reacție antisemită. Cu oarecare bunăvoință. Dar această „bunăvoință" îmi pare esențială pentru această deducție. Și nu cel ce spune adevărul răspunde de întrebuințarea lui într-un sens sau într-altul.

Sau poate d-l Braniște preferă adevărului oarecare minciună utilă?

Este Socrate vinovat de licențele lui Alcibiade? Și poate totuși că Socrate vorbea și în vederea prieteniei cu acesta. Dar s-ar putea și ca prietenia lor să fi derivat din întîlnirea în idei, mai dinainte de întîlnirea lor materială. (Vezi memoriul lui Nae Ionescu, la procesul Gărzii de Fier.)

Cred totuși că nici Nae nu a istovit problema.

Nu cred că planul istoric cultural în care a așezat problema ovreiască Profesorul, căutînd parcă să se situeze oarecum și el *neutru* în dezbatere, o istovește și o lămurește cu totul, cel puțin pentru un creștin.

Căci, deși-i zice metafizic, în fond Nae Ionescu încearcă să explice *istoric* situația istorică a neamului lui Israel. Prefața lui se integrează deci mai curînd în filozofia istoriei decît în metafizică.

Să lămuresc mai bine acest lucru, pentru că am impresia că el comandă — după cum voi încerca să lămuresc mai jos — o neînțelegere între voi.

Cred că ceea ce spune Nae Ionescu despre destinul istoric al neamului lui Israel este exact și că, într-adevăr, prin aceasta se constituie Israel în veac, prin suferință. Cred totuși că această constatare nu ajunge.

Și atunci, mai departe, cred și eu, tot ca și Nae — și prin aceasta mă deosebesc de antisemitismul politic, militant — că problema lui Israel nu este — principial — o problemă politică. (Asta devine uneori, accidental, de pildă, la noi în România, din veacul al XIX-lea.) Ci o problemă metafizică. Dar aici mă despart de Nae, care, deși numește această problemă metafizică, o situează în realitate în istorie, sau în filozofia culturii — întrucît explică suferințele temporare ale lui Israel prin raportarea lui deosebită la un fapt (esențial, e drept, dar nu mai puțin la un fapt), ceea ce incontestabil e mai mult istorie, decît metafizică. Metafizic este la Nae Ionescu numai modul de determinare fenomenologică a ideii de Israel. Ideea de Israel însă se construiește din reacțiuni în timp. E condiționată de vreme.

Eu văd aci lucrurile altfel. Pentru mine, problema lui Israel are o dimensiune în plus. Mai adîncă. Un nou plan. Tăgăduirea lui Hristos — care constituie, pentru mine, esența lui Israel, astăzi cel puțin, dar poate și de la facerea lumii, dacă ne gîn-

dim la planul Divin al Creației și la Providență — nu e condiționată de timp, pentru creștini; ci dimpotrivă, punem în discuție însăși existența timpului actual și prin urmare a veacului, a lumii acesteia, deci a istoriei înseși și a înțelesului ei. Deci nu poziția lui Israel se explică prin atitudinea lui Israel față de misiunea alegerii. Ci atitudinea istorică a lui Israel își are o rădăcină transistorică, prin care istoria însăși este pusă-n joc, inserîndu-se — prin întrebarea despre sensul creației și al destinului acestei lumi — la punctul de joncțiune dintre Dumnezeu și lume. E vorba doar de o atitudine de tăgăduire a acestui punct de joncțiune; ci nu de o tăgăduire veleitară; ci de o tăgăduire necesară (într-un sens), în măsura în care această tăgăduire face această joncțiune eficace — în opera de mîntuire — prin răstignirea Fiului lui Dumnezeu, eficace *în fapt*, și împotriva intențiunilor iudeilor.

Atingem deci aci planul altor realități decît acela al contingențelor istorice în care se situase Nae Ionescu. Planul relațiilor lui Dumnezeu cu Satana.

Trebuie deci separat radical faptul explicării tribulațiilor lui Israel în lumea asta, adică ceea ce s-ar putea numi înțelegerea destinului istoric al lui Israel, de lămurirea întrebării despre sensul metafizic suprafiresc al acestor tribulații, adică despre ceea ce s-ar putea numi destinul metafizic sau teantropic al neamului lui Israel, o dată ce am luat cunoștință de primul destin.

Observ aci că, în chip firesc, eu privesc dinăuntrul unei pozițiuni determinate, creștinești, ci nu dintr-un punct de vedere neutru, omnivalent. Interpretarea acestui destin istoric al lui Israel nu este unitară astăzi, în sînul lui Israel. Nae Ionescu opune cu dreptate trei poziții interioare lui Israel sub raportul acestui destin: 1) asimilismul, 2) sionismul și 3) misticismul. Fapt caracteristic e că numai a treia poziție implică — în interiorul lui Israel — o conștiință limpede a unui destin metafizic transistoric, adică conștiința că suferințele temporale ale lui Israel sînt rezultatul unei răfuieli a lor cu Dumnezeu. Celelalte două pot implica, accidental, un asemenea plan. Dar ele se pot și lipsi de dînsul. O formă tipică de asimilism care se lipsește de orice plan metafizic este aceea a marxismului iudaic.

Nu mă interesează aici problema destinului istoric al lui Israel, cel puțin în prima parte. Fiindcă, ceea ce m-a atras în dis-

cuție a fost problema *mîntuirii* lui Israel, așa cum o-nțelegem noi, creștinii, a „damnației" lui, cum zici tu, a „osîndirii" lui de veci, cum aș prefera să-i spun eu. Dar acestea se petrec numai pe al doilea plan, suprafiresc.

Totuși, o discuție cu marxiștii e interesantă-n acest punct, măcar față de noi înșine, deoarece aceștia tăgăduiesc întrebării orice alt sens decît cel social, relativ istoric.

Pentru el, persecuția lui Israel nu e o persecuție de rasă. Rasismul e numai un mit care justifică prigoana contra unui neam care exercită cu precădere funcția de mijlocitor și acumulator de avuții, și deci și de exploatator, sau de agent de transformație în sens capitalist al societății feudale[9].

Marxiștii au și ei — desigur — parțial dreptate. Dar numai pe primul plan — curat istoric — al chestiunii. Se-nțelege că într-o țară fără șomaj și fără ovrei nu există antisemitism și că acolo unde nu sînt mari inegalități în distribuția averilor nu e nici protestare contra celor ce au, care sînt *întîmplător* ovrei.

Dar asta e numai un aspect al chestiunii. Căci rămîne de explicat de ce sînt întîmplător tocmai ovrei și de văzut dacă acest lucru e chiar așa de întîmplător...

Sombart, care a cercetat spiritul capitalismului, a arătat tot ce e iudaic într-însul. Iar pasagiul din „Écre", în care Avraam se tîrguiește cu Dumnezeu asupra numărului drepților din Sodoma — deși datează, sau măcar se referă la o epocă în care ovreii erau un popor de păstori, nu de negustori, ca astăzi — poate fi pus în gura oricărui negustor de pe Lipscani (măcar ca stil și mișcare a spiritului, de-a lungul discuției!).

Rămîne deci de văzut dacă negoțul a făcut spiritul semit, sau semiții au transformat lumea într-un vast negoț universal, precipitînd toate valorile în circulație. Fenicia ar fi un argument pentru a doua ipoteză. Grecia pentru cea dintîi în aparență, dacă prăbușirea elenismului și a Romei prin negoț nu ar pleda tot în sensul celei din urmă.

Rămîne apoi de pătruns esența funcției exercitate de semiți: „mijlocirea", adică prefacerea oricărei valori finale în valoare intermediară, în negoț ca și-n cultură, și de văzut dacă nu e simptomul spiritual al unei *agonii* sufletești (în sens propriu grec *a-gonia* — lipsă de țintă, care trădează o ruptură de coloană vertebrală a ființei: care-i scopul!).

Rămîne, în sfîrșit, de văzut cum integrează marxismul pe iudei în propria lor soteriologie. Căci Berdiaev a arătat de curînd în chip minunat că există o doctrină marxistă a mîntuirii, în care funcțiunea hristică este sustrasă lui Iisus din Nazaret și poporului ales, spre a fi atribuită unui Proletariat — mitic — deosebit de proletariatul concret, fenomenal — care constituie un substitut al Bisericii în tripla ei ipostază: luptătoare, slăvitoare și biruitoare.

*

Trebuie constatat aici că marxismul este mai viguros misionar printre ovreii de azi decît creștinismul; căci, în vreme ce creștinii au încetat să lupte pentru creștinarea iudeilor (unii afirmînd văd, după cele ce scrii, că ar fi imposibil de condamnat de sinoade (?!)), marxismul admite posibilitatea de „mîntuire" a iudeilor prin contopirea lor în proletariat — singurul fel în care se va sfîrși în „raiul" bolșevic, o dată cu lupta de clasă, și problema ovreiască.

*

Mă-ntorc după tot acest excurs preliminar la problema de la început, constatînd din capul locului o primă confuzie pe care o faci. Căci *una este să afirmi că ovreii sînt blestemați să sufere aici pe lume* și *alta este să afirmi că ovreii nu vor fi mîntuiți dincolo de ea*. Nae Ionescu — o spune de mai multe ori, lămurit — nu s-a ocupat decît de prima ipoteză, care singură se referea la problema în discuție: mîntuirea ovreilor aici, pe lume, de suferință, pe care Nae Ionescu o crede imposibilă cît timp vor fi ovrei, și aceasta pentru că funcția lor este ca — izolîndu-se în grupurile în care trăiesc prin conștiința misiunii lor — să dezlănțuie reacțiunea acestor grupuri a căror viață specifică o amenință prin această misiune.

Așa că „frigul și-ntunericul" care-l așteaptă pe Iosif Hechter nu depășește, cred, în gîndul lui Nae Ionescu, *izolarea* și *sterilitatea* de care se plînge și de care totuși crede că poate scăpa autorul cărții, ci nicidecum *osînda de veci a lui Israel*, „damnația lui", cum zici tu.

Și îl așteaptă pentru că, după Nae, *omul nu poate ieși din serie*, nu poate fi altceva decît este... și nici iudeul nu poate scă-

pa de sub destin. Că are sau nu dreptate Nae Ionescu în această monadologie metafizică, plină de foarte grave consecințe filozofice, mai ales etice și religioase, nu importă aici. Ce importă e să deosebim că aceasta este cu totul altceva decît ceea ce numești tu, c-un termen barbar, „damnația" lui Israel.

Interpretarea aceasta a osîndei de veci a lui Israel e mult mai grea și pe alt plan decît s-a situat prefața lui Nae Ionescu. Mă-ntreb chiar dacă — din cele ce știu eu despre credința lui Nae în mîntuire, care nu e a unuia sau a altuia, ci a *lumii* întregi — problema s-ar putea pune pentru el în felul acesta... Fapt este totuși că de ea nu se ocupă deloc, în prefața lui, Nae Ionescu.

Două lucruri se cer lămurite-n prealabil în această chestiune:

1) Ce-i aia iudaism?

2) Care e poziția omului față de mîntuire?

Zici tu: Iudaism înseamnă „A stărui în Avraam". Nae zicea mai clar: A fi ovrei înseamnă a trăi istoria iudaismului, adică istoria unui popor care se crede ales să dea pe Mesia și care stăruie să se creadă ales, după venirea Mesiei. E o definiție care pretează la confuzii, mai ales cînd aplici citate din Sf. Scriptură (vezi de pildă parabola cu bogatul nemilostiv).

Căci dacă *pînă la Hristos* „a stărui în Avraam" înseamnă a fi iudeu, după Hristos și creștinii și iudeii pretind a stărui în Avraam, așa că rămîne de văzut unde e adevărata stăruință. A stărui în *legea veche* înainte de venirea lui Hristos înseamnă *a aștepta pe Mesia*! A stărui în legea veche după venirea lui Hristos înseamnă a continua să aștepți pe Mesia, după venirea lui Mesia, adică a tăgădui pe Hristos.

De aceea, prin iudaism eu nu înțeleg acum — prin opoziție cu creștinismul în care legea veche se-ntregește cu legea nouă — decît acea dezvoltare a tradiției iudaice care, de la cărțile lui Enoch și Estras pînă la *Talmud*, tăgăduiesc sau fac abstracție de venirea lui Hristos și continuă să-l aștepte. (În aceasta găsesc definiția lui Nae Ionescu mai exactă.)

Se vede bine că — în această accepție și pe planul mîntuirii —, în măsura în care a fi mîntuit înseamnă a avea viața veșnică și „viața veșnică aceasta este, a Te Cunoaște pe Tine Tată și pe cel pe care l-ai trimis, Iisus Hristos", *iudaismul ca atare nu cunoaște mîntuire*, ci numai *așteaptă* o mîntuire care să vie de undeva de unde a venit deja..., adică de acolo de unde nu mai e de venit decît în măsura în care vor găsi ceea ce au deja creștinii.

Acum, să ne înțelegem. Și creștinii așteaptă o *a doua venire* și mîntuirea nu va fi desăvîrșită pînă la această a doua venire. Dar aceasta nu e decît tot venirea lui Hristos cu slavă să judece viii și morții, ci nu venirea unui Nou Mesia.

Dacă există deci un *timp* în care să ne mîntuim, acela este *timpul pînă la a doua venire*. Cine vrea să se mîntuie trebuie să fie însemnat de îngeri pînă în ceasul acela.

Care e deci *poziția fiecărui iudeu față de mîntuire*?

1) Despre *cei dinainte de venirea lui Hristos*, „adormiți în *nădejdea* venirii", știm că au fost mîntuiți prin faptul că venirea lui Hristos le-a îndeplinit nădejdea.

2) *Dar după venirea lui Hristos*?

Aci problema se complică. Ea nu are, în fond, alt sens decît ăsta: „Care e valoarea *nădejdii*, fără *dragoste* și fără *credință*? Căci israeliții n-au pierdut nădejdea în făgăduiala lui Dumnezeu; dar n-au avut dragostea care se cerea pentru ca să creadă-ntr-Însul.

Poate *exista nădejde acolo unde lipsa de dragoste face pe cineva să tăgăduiască Duhul Sfînt*?

Singura șansă de salvare a ovreilor este aceea de a putea fi socotiți mai puțin *iudei* (în sensul posthristic) decît își spun, adică de a fi în fond *iudei* (în primul sens, prehristic!).

Trebuie observat că Biserica nu le-a răpit această nădejde.

Dacă *iudeii* sînt condamnați ca *iudei* (sens 2) *prin neam, faptul că sînt iudei* (citat Ioan: Judecata), apoi desigur că nu sînt condamnați „oamenii", ci „iudaismul" — fapt dovedit de aceea că există iudei care se convertesc și că nu e tăgăduită nădejdea chiar că toți se vor converti. Mai mult, Biserica se roagă pentru unirea credinței și pentru mîntuirea tuturor.

Există deci o neînțelegere în termeni. Iudeul ca iudeu e condamnat. Dar e îngăduit să crezi că Iosif Hechter nu e chiar așa de *iudeu* încît să nu nădăjduiești că se va boteza cîndva împreună cu toți ai lui (că-i vor cădea solzii de pe ochi — cum ar zice Nae Ionescu). Ba chiar ești invitat să *speri* aceasta. Și nici nu te poți ruga lui Dumnezeu altfel decît așa!

Fericitul Augustin — căruia îi datorăm pe acea *Extra ecclesiam, nulla salus* — e de altfel și părintele acelei teorii despre *anima ecclesiae* după care, dacă mîntuirea se face prin Har și dacă acțiunea Harului este coextensivă acțiunii Bisericii, apoi

marginile Bisericii sînt mult mai largi decît cele ale Bisericii văzute. Eu lucrurile astea le văd așa: „Nu e mîntuire decît în Biserică". Așa e. Dar e Biserică pretutindeni unde lucrează Duhul Sfînt. Și dacă de acțiunea Sfîntului Duh sîntem *siguri* acolo unde sînt administrate Sfintele Taine în chip văzut, poate fi biserică și acolo unde noi nu vedem aceste taine. Dar de asta *nu putem fi siguri.*

Sfintele Taine sînt singurele criterii ale certitudinii noastre despre limitele Bisericii. Pînă acolo pot *crede* că e Biserică pînă unde sînt Sfintele Taine. Dar pot *nădăjdui* (fără să fiu sigur) că poate fi Biserică și dincolo de unde văd eu. Dar nu pot spune: este, fără riscul înșelăciunii.

Protestanții, care n-au taine, nu stau aici mai bine decît iudeii. Căci dacă ei numesc Iisus Hristos, ca și noi, pe Mîntuitor, noi n-avem nici o siguranță că Acela pe care-l numesc așa e tot una cu cel pe care noi Îl numim astfel. Unii din ei chiar nu sînt siguri că ar fi Fiul lui Dumnezeu decît alegoric. Acești creștini iudaizanți au totuși și ei comun cu iudeii nădejdea mîntuirii. Dar nu avem *siguranța* în care mîntuire cred. Dincolo de deficiențele limbajului, se poate totuși ca ei să creadă, ca și noi, și-n această nădejde se întemeiază formele botezării *in extremis.*

Mai vîrtos, cei care nu au auzit de Hristos.

Înseamnă aceasta că există o acțiune a Duhului Sfînt în afară de Biserică, cum zici tu. Las la o parte primejdioasa chestiune a Harului? Ca și cum ar exista Har și Har. Sau Har deosebit de lege? Nicidecum; ci numai că marginile Bisericii văzute trec cu mult în nevăzut.

De asemeni, nu ai dreptate să spui că această problemă nu s-a pus Bisericii răsăritene. Cum s-ar putea să nu se fi pus? Dar înțelegerea lucrului de mai sus a ferit un timp ortodoxia de păcatul catolicismului care a precizat arbitrar, distingînd lucruri care nu trebuiau despicate rațional, ci irațional unite.

Aici găsesc de asemeni mersul argumentării tale puțin cam confuz. Găsesc, printre argumentele tale implicate, o seamă de probleme grele, de care te-ai fi putut dispensa. Astfel, în coloana a VI-a, vorbești de pildă de legi *naturale* sădite în inima omului, care ca atare par a putea fi împlinite (*rationae naturae*), fără a avea nevoie de har! Această natură neutră, generală și abstractă — deosebită de natura concretă a insului — e o deosebire introdusă de tomiști, pe care ortodocșii nu o fac în același fel. Ea e la temelia întregii controverse dintre janseniști și moliniști, pe care o cunosc, dar care pe noi, ortodocșii, care nu deosebim o natură abstractă ca tomiștii, nu ne interesează. Noi deosebim, e drept, Harul de Dar, dar după Augustin și Origen, adică fără să insistăm asupra inseității și perseității acestor daruri, cu apostolul care spune: „Ce ai, ce nu-ți este dat?" De aceea nici nu avem nevoie să ne încurcăm cu distincții între Harul general eficace, pe care îl au toți, dar care nu ajunge mîntuirii (deci ineficace) și Harul special sanctifiant, dat numai celor aleși.

Aceste discuții și îndoieli — ca și cele privitoare la natura abstractă a omului care nu a fost conruptă de păcat, fără ca totuși să mai existe oameni concreți fără păcat — sînt interesante pentru o anumită atitudine raționalistă a minții față de cele duhovnicești, destul de străină Răsăritului. De aceea poți crede că astfel de probleme nu s-au pus!

Eliminînd dar din discuție izvoarele neortodoxe, să vedem: care e locul ovreilor în economia și slova dumnezeiască și *ce poziție au ei, nu numai ca indivizi, ci și ca neam, față de lucrarea dumnezeiască în lume*?

Dacă această lucrare e centrată în Iisus Hristos, nu încape îndoială că, de vreme ce l-au răstignit, ei nu sînt fără legătură cu această lucrare.

Înainte de a o lămuri, mai vreau să discut totuși încă o problemă prealabilă.

Putem noi spune de cineva că este definitiv *pierdut*?

Numeroasele texte pe care zici că le ai îți dau dreptul să afirmi *categoric* lucrul acesta despre draci și despre Iuda; iar Racoveanu adaugă... și despre iudei; Tu o tăgăduiești sub cuvînt: 1) că nu e nici o speță de oameni condamnată după *firea* ei, ci după *faptele* ei; 2) că iudeii nu sînt solidari cu păcatul Iudei; 3) că ei se pot converti cîndva în masă și 4) că îi poate mîntui Harul în afară de Biserică.

La punctul 4 am răspuns deja, arătînd că în formă n-ai dreptate să opui Harul Bisericii, nici să-l distingi de lucrarea ei, singurele noastre certitudini despre lucrarea Harului fiind Sfintele Taine, adică Biserica. Dar am adăugat că s-ar putea ca Biserica să fie mai largă decît ceea ce vedem noi și că putem *nădăjdui*, dar nu *crede*, că mulți vor fi în Biserică în ziua judecății din

cei pe care nu-i *știm* azi a fi! Cu alte cuvinte, că pentru Dumnezeu, care cercetează inimile, vederea e mai adîncă decît pentru noi care-i prindem după limbă.

Ceea ce — într-o formă ortodoxă corectă — înseamnă practic că nu poți spune despre nimeni că e *Anateme* cu deplină certitudine. (Biserica a revizuit și a ridicat în istorie anateme grozave. Dar asta nu-nseamnă nici că nu există anatemă!)

Punctele 2 și 3 alcătuind sfîrșitul acestei discuții, ne rămîne încă de lămurit aici punctul 1.

Zici tu: există ființe osîndite pe veci, după învățătura Bisericii. Am textele. E vorba de draci. De Iuda. Ovreii nu sînt printre ele. Deci, nu sînt osîndiți pe veci.

Silogismul e corect și valorează contra lui Racoveanu, *a fortiori* față de cele ce voi spune eu acum.

Dar eu cred că nu poți spune cu *siguranță* despre nimeni că va fi osîndit fără iertare! Nu o poți spune — cred eu — decît despre spețe definite prin anumite fapte; dar niciodată despre cineva anume.

Înainte de a cita și eu textele mele, îmi îngădui să observ că discutarea acestor probleme — cine va fi mîntuit și cine nu? — se face totdeauna din punctul de vedere al providenței. Așa că dacă a păcătuit cineva în acest sens, este cel care a-nceput zicînd: „Iosif Hechter ești pierdut!"

Trebuie însă observat că dacă a afirma că cineva va fi mîntuit înseamnă o impietate blasfematorie, nu e o blasfemie nădejdea că cineva se va mîntui! Dimpotrivă. E punctul de plecare al credinței. Textul care comandă materiei se găsește în *Noul Testament* la Sf. Luca, cap. XVIII (verset 23–27, în special 27), cînd la întrebarea mirată a ucenicilor către Iisus, care le spusese ce greu îi e bogatului să se mîntuiască cu toată dorința lui: „— Atunci cine se va mîntui?", Iisus răspunde: „Pentru oameni aceasta e cu neputință; dar pentru *Dumnezeu toate sînt cu putință*". Ceea ce pentru mine, creștin, înseamnă fără putință de dubiu că, de vreme ce la Dumnezeu toate sînt cu putință, eu pot să nădăjduiesc și să mă rog, azi, aici, ca Iosif Hechter să fie mîntuit. Ce va fi la judecată, numai unul Dumnezeu știe; dar ceea ce știu eu este că mă pot ruga pentru *oricine*: chiar pentru păcatele de moarte, despre care *știu* că nu se iartă. E aici un drept al nădejdei mele de a stărui să roage pe Dumnezeu împotriva celor mai grave certitudini, pe care o știe oricine s-a rugat vreodată...

Cît timp mai există veac, deci cu toată preștiința și prevederea dumnezeiască, nimic nu e fără apel — nici chiar împotriva dreptății divine!

Iată de pildă pe Dracul, în privința căruia catolicii sînt cît se poate de expliciți, ca și teologii ortodocși moderni care copiază după dînșii.

Citez pe Maritain: *„Si le diable se repentait, il serait tout de suite pardonné"* (*Réponse à Jean Cocteau*) și, jos în notă: *„C'est impossible d'ailleurs, un esprit pur ne change pas"*!

Textul acesta, care nu are aparent nici un sens, întrucît posibilitatea propusă în text e anulată în notă, spune totuși ceva: că dacă ar interveni *un nou act de creație*, act care nu e imposibil, dar care e cu totul în afară de economia acestei lumi, adică a firii Dracului cuprinsă-n ea, Dracul s-ar putea căi și Dumnezeu l-ar ierta.

Nu e aici o afirmație a credinței care spune categoric „e imposibil" — ci a dragostei care zice totuși că „toate le nădăjduiește" și care îndrăznește chiar imposibilul.

Și acum, pentru a trece de la Maritain la un ortodox al nostru. Dacă doctrina condamnării Dracului ar fi absolută, de ce Zankov, în cartea sa despre *Ortodoxia răsăriteană*, ar pomeni pilda acelei babe inculte care aprindea la ușa din afară o lumînare pentru cel nenumit și care răspundea preotului: „Nimeni nu se roagă pentru el. Și are nevoie mai mare decît oricine". Știu că aci sîntem la limită și că dogmatizarea acestei nădejdi ne-ar duce direct la erezie. Dar acestea sînt *fapte* pomenite de *autorități* creștine peste care nu putem trece ușor.

Firește că trebuie să credem în vecia suferințelor celor răi. Dar e această vecie tot una cu nesfîrșitul?

Da. Știu că doctrina *apocatastasis*-ului, adică aceea a mîntuirii universale, constituie unul din cele cinci puncte condamnate de Origen sub îndemnul latinului Rufin. Știu și că majoritatea *teologumenon*-ului ortodox (adică al doctrinei facultative) crede în nesfîrșitul suferinței osîndiților. Dar mai știu și că o doctrină asemănătoare celei a lui Origen nu a fost condamnată de Sf. Grigore din Nysa și că — cu toată condamnarea — fericitul Origen nu și-a pierdut în Răsărit nimic din prestigiul său

prin aceste excese. Posibilitatea lor chiar vădește existența unui sîmbure de adevăr. Și apoi, nu e scris în *I-a Epistolă către Corinteni* că la sfîrșit „Dumnezeu va fi totul în toți“ (XV, 24–28) și nu va mai fi nici moarte, nici durere..., că toate cele dintîi vor fi trecut (*Apocalipsa*, XXI, 1–9)?

Toate astea au desigur un sens ascuns pe care cugetul nostru nu-l poate pătrunde, desigur; dar faptul că există o îndoială a sufletelor creștine — mai ales ortodoxe — în această privință le arată că acest *sentiment de recurs in extremis* e viu în ortodoxia creștină, fie ea chiar catolică (pascalianul: *Si mes écrits son condamnée à Rome: „Ad te Domine Jesu, supremum tribunal, appello“*).

Problema încercării de justificare a Dracului a ispitit de altfel (cam drăcește), de la o vreme, literatura rusească, în strînsă legătură cu problema lui Israel. Nu-ți amintești oare de *Anatema* lui Andreev sau de *Iuda Iscariotul* a aceluiași, ori de anumite texte din Șestov — iudeul, atît de aproape de suflarea Duhului?

Și apoi, trecînd la francezi, catolicul Léon Bloy, cu acel *Salut par les juifs*, care e, fără-ndoială, una din cele mai grozave strigări a nădejdii din adîncul deznădejdii omenești?

Toate sînt, o recunosc, la un pas de erezie. Dar toate trădează o nădejde în existența unui recurs contra oricui — și chiar a evidenței — la Dumnezeu, care face ca acei care ni-l închid să semene cu acei cărturari care au cheia înțelepciunii, dar nici pe ei nu se mîntuie, nici nu lasă pe alții să se mîntuiască (*Luca*, XI, 52).

Nu e deci absolut sigur că există pentru creștin o judecată rostită deja de Dumnezeu, pentru înlăturarea căreia creștinul să nu se poată ruga.

Rugăciunea pentru morți e și ea o dovadă în același sens, căci teoretic exact nu te poți mîntui decît pînă ce-nchizi ochii.

Și *totuși* (acesta e cuvîntul nădejdii celei de peste fire), în rugăciunea ei universală, Biserica se roagă pentru mîntuirea celor morți, ca și a celor vii. Firește, ea nu *știe* nici aici ce va fi. Dar Bloy nădăjduiește. Și-n fond toată întrebarea asta e: dacă poate Nae Ionescu să spuie lui Iosif Hechter: „Ești pierdut!“ (altfel decît pedagogic, adică cu nădejdea de a-l îndrepta, adică: Ești

pierdut *dacă*..., ceea ce dezleagă osîndirea de fire, de esență și o leagă de faptă, de act).

Am ajuns — în sfîrșit — la ultimul punct. Adică la ultimele două (care erau de fapt la mijloc).

Sînt solidari iudeii cu păcatul Iudei și sînt șanse ca ei să se convertească în masă? Cu alte cuvinte, care e sensul și destinul *tăgadei* lui Israel?

Aci, bineînțeles, problema se pune exclusiv din punctul de vedere al planului lui Dumnezeu.

Așa că, dacă ni se taie această posibilitate, atunci n-are rost să mai vorbim de această problemă.

Dar cum Racoveanu a învățat obiecția asta — după cum singur a mărturisit-o-n scris acum cîtiva ani — dintr-un articol al lui Wisderlowtzeff, intitulat *Tragische Theodizee* (*Teodicee tragică*) în care era vorba cam de același fel de lucruri ca în cartea spăimîntătoare a lui Bloy: *Le salut par les juifs* (*Mîntuirea prin iudei*) —, îndrăznesc și eu, măcar cu titlu de *ipoteză*, să mă angajez pe urma lor.

„Mîntuirea prin iudei“ din partea catolicului Bloy pare cel puțin un paradox pentru cei ce auziră că iudeii sînt tot una cu Dracul. Bloy nu evită premisa paradoxului. Iudeii sînt — pe un anumit plan — copărtași cu Dracul. Predilecția lor pentru bani n-are alt sens. Banul e ochiul Dracului. Orice valoare „evaluată-n bani“ e ruptă din ierarhia valorilor spirituale, făcută marfă, dezafectată scopului ei final, care o lega de munca cuiva și de nevoia unui Ins — care o spiritualiza deci. Cînd Dracul a ispitit pe Adam a fost pe aceeași linie a libertății... „Nu ai vrea tu să fii scop de tine stătător? Adică să n-ai scop decît în tine?“

Banul nu e oare și el imaginea libertății, a puterii nedeterminate de a face, de a avea?

Nu împing mai departe lucrurile, căci nu mă preocupă dezvoltarea pe planul formelor culturii, ci pe acela al sensului teologic al istoriei umane.

Cum atunci: „Mîntuirea prin iudei“?

Mai întîi, cîteva precizări.

1) Ovreii sînt poporul ales. Asta nu o contestă nimeni pînă la Hristos.

2) Istoria lui Israel pînă la Iisus Hristos — adică *Vechiul Testament* — e istoria suspinului firii căzute după mîntuire.

3) Punctul central al istoriei, pentru creștin, este întîmplarea, *faptul* istoric prin care metafizica intră în istorie, eternitatea în clipă (în timp), nesfîrșitul în loc (circumscris), așa încît firea omului se află modificată.

4) Desfășurarea aceasta în timp nu este un al doilea moment adăugat fenomenal momentului creației. În lumea planului lui Dumnezeu, Întruparea e scopul creației.

Nu trebuie să-nțelegem că omul a căzut și atunci a hotărît Dumnezeu întruparea ca s-o mîntuie, ci că a creat-o pentru *theosis*, adică pentru îndumnezeire.

Aci încep greutățile gîndului. Căci iată paradoxele: să le luăm de piept:

1) Întruparea era liberă? Sau era necesară?

2) Răstignirea, moartea și învierea lui Hristos — erau în planul dumnezeiesc, sau lucruri contingente, care puteau să nu fie?

Sîntem în fața unor antinomii.

Amîndouă sînt fapte ale Harului dumnezeiesc, nu ale economiei divine. Deci, fapte libere și de peste fire.

Și totuși, amîndouă sînt *necesare*. Textele sînt categorice.

E ca și cum ar exista o necesitate internă a Harului, o ordine de Har, ca și ordinea firească. Și totuși *firea* lui Dumnezeu e peste mintea omenească.

Se vede bine că în aceste condiții nu poate fi vorba să *înțelegem* noi taina lui Dumnezeu, ci numai să înmănunchem adevărurile în care ne este dat să credem.

Așadar, Hristos *trebuia* să se răstignească.

Și totuși răstignirea lui, care ne răscumpără pe toți (căci nu întruparea, ci crucea ne răscumpără), este un păcat de moarte pentru cei ce au prilejuit-o!

De ce trebuia Iisus să se răstignească?

Asta e și mai greu de știut. Apusenii au adoptat, în majoritatea lor, explicația *morală* a justificării, din care a născut opoziția catolicism – protestantism. Hristos s-a răstignit pentru ca dreptul — fără păcat — să ia asupra lui păcatele lumii, curățindu-ne de ele în fața lui Dumnezeu. Și de aici discuție: Al cui e meritul? *Ibi Dei gloria* au apăsat calviniștii pe un text al Sf. Pavel. Iar iezuiții au replicat: „Și al omului!"

Părinții răsăriteni sînt aici — ca totdeauna — mai aplecați spre metafizică decît spre morală. Ei motivează răstignirea ca

o înfrîngere a cutezanței Diavolului. Căci omorînd pe cel fără de păcat pentru păcatele lumii, Dracul a fost înșelat. Căci pe cel fără de păcat moartea nu l-a putut încape și astfel „a călcat cu moartea (lui) pre moarte și pe Diavol l-a surpat" — cum zice preotul la biserică. Întruparea este deci o capcană întinsă Diavolului, prin puterea asemănării, pentru mîntuirea noastră și *răstignire*, lațul care se strînge.

Dacă Hristos nu s-ar fi răstignit și n-ar fi pătimit, noi nu am fi fost mîntuiți. Răstignirea e deci un act al Harului, dar intră în economia planului dumnezeiesc.

Poziția Iudei devine, în acest caz, foarte curioasă. Ca și a iudeilor. Căci, complici ai Diavolului, ei sînt în fapt tot instrumente ale lui Dumnezeu.

Fericitul Augustin s-a oprit aici. Dumnezeu poate scoate binele din toate, chiar din rău: *etiam peccatta*. Dar mintea tot se mai întreabă, pîrdalnică:

— Trebuia Iuda să vîndă pe Iisus? Sigur că da. Lucrul era necesar pentru mîntuirea lumii. Și totuși, vînzarea Iudei este un păcat de moarte.

— Putea Iuda să nu-l vîndă pe Iisus? (*Non posse non peccare.*) Nu putea. Și totuși faptul lui e un fapt liber, care-i antrenează răspunderea.

E o soluție pe care au încercat-o unii: Iuda știa taina Tatălui. Consimțirea trădării lui Hristos înseamnă în fond recunoașterea lui Hristos. Vînzarea lui se face pentru ca lucrurile ce trebuie să se-ntîmple, să se-ntîmple. Sînt aici într-adevăr lucruri stranii. De ce se vinde Iisus printr-un *sărut*, care e semnul dragostei? Și apoi, de ce-i spune Iisus aparte — ca și cum ar fi între ei o taină: „Ce vrei să faci, fă îndată!"? Și Iuda înțelege ce are de făcut!

Dar atunci condamnarea Sinodului e și ea o recunoaștere, și Sinodul știe taina lui Dumnezeu, săvîrșește real actul simbolic al preotului care jertfește mielul Domnului.

Și asta au încercat-o unii. Dar atunci ne încurcăm. Căci sacrificiului istoric al dumnezeirii îi corespunde sacrificiul metafizic al omului, care prin Iuda își asumă răspunderea răstignirii pentru mîntuirea lumii, osîndindu-se pe veci. Și Iuda și Sinodul, tăgăduind pe Hristos, se prefac ei înșiși într-un al doilea Mesia.

Din păcate și aici sînt dificultăți. Dacă Iuda se jertfește din dragoste pentru Iisus, asumîndu-și rolul de declanșator al mîntuirii, dacă știe taina Tatălui, cum de deznădăjduiește — după ce a vîndut pe Hristos?

Sînt alții care lămuresc altfel lucrurile. Iuda era dintre zeloți, adică din cei ce așteptau venirea Mesiei cu putere. Se poate să fi vîndut pe Hristos spre a-l sili să precipite evenimentele și să folosească tăriile pentru risipirea ostașilor. Și văzînd că Hristos nu cheamă tăriile, deznădăjduiește... și se spînzură.

Păcatul Iudei e deci tocmai acela de a voi să zorească lucrurile. Iuda nu cunoaște deci taina lui Dumnezeu. Iuda, ca și iudeii, ispitește pe Hristos, ispita lor trebuind să-i evite îndeplinirea menirii, care e călcarea Dracului: „De ești Fiul lui Dumnezeu" — zic acești supremi ispititori, celui ce poate coborî de pe cruce: „Coboară de pe cruce" și „vom crede în Tine".

Dar tocmai din această încercare de zorire a lucrurilor și de-ndrumare pe alt curs, Iuda apare ca unul care în realitate vrea să întîrzie, fără să-și dea seama, planul mîntuirii.

Explicația aceasta o cred mai adecvată textului întreg. Ea se potrivește și cu ce știm despre Iuda, dinainte, și cu răspunderea lui proprie. Și cu rolul lui în planul providențial. Păcatul esențial al lui Iuda este *deznădejdea* de Dumnezeu, voința de semn, ispitirea lui Dumnezeu. Căci nu trebuie uitat că — după vînzare — Iuda se căiește. Și nu trebuie evitată comparația cu Petru, care și el scoate sabia (deși Hristos le spusese la Sf. Cină că lucrurile *trebuie* să se întîmple) și și el se leapădă de Iisus (de trei ori). Numai că, în vreme ce Petru, căindu-se, *plînge*... (adică își aduce aminte că Celălalt a avut dreptate), Iuda, căindu-se, deznădăjduiește și se spînzură, de necaz că nu a reușit încercarea lui și poate îndoindu-se că Iisus este Hristos, de vreme ce nu dă semne!

1) Din toate acestea apare clar că tăgăduiala iudeilor era necesară îndeplinirii jertfei Domnului.

2) Că această necesitate providențială nu-i scutește de răspundere personală de a fi răstignit pe Hristos — adică de a nu fi avut ochii deschiși să recunoască pe cel pe care-l răstigneau.

3) Că Dumnezeu a folosit pînă și împietrirea inimii lor spre mîntuirea oamenilor.

4) Că mobilul lor, în ipoteza că ar fi știut ceva — acela de a grăbi împlinirea timpului —, ține în realitate timpul în loc.

Dumnezeu a făcut lumea pentru ca liberă să vie spre dînsul. Dar omul și-a luat fața de la el. Dumnezeu a trimis atunci pe Fiul său să le dezvăluie Adevărul. Dar acest Adevăr era ascuns și nu se dezvăluie decît inimii curate.

(Vezi pe Pilat, avînd înaintea lui Adevărul la judecată și-ntrebînd: „Ce este adevărul?")

Iudeii au refuzat Adevărul și pentru că Dumnezeu e bun și-i vrea mîntuiți pe toți (chiar cu de-a sila, zic unii!) — dar fiindcă pentru asta se cere omului măcar o primă mișcare *umană*, spre el, Dumnezeu întîrzie a doua venire și sfîrșitul lumii tocmai spre a le da acestora răgaz să se mîntuiască.

Aci apare legătura între aspectul metafizic și cel istoric al destinului lui Israel. Dumnezeu îi ceartă din cînd în cînd și-i pedepsește spre a-i întoarce spre el. „Eu pedepsesc pe cel ce-l iubesc", zice Domnul.

De asemeni — prin iudei — Dumnezeu pedepsește — istoric — popoarele care se-ndepărtează de la Dînsul.

Istoricește este deci o relație curioasă între stricăciunea popoarelor și menirea lui Israel.

Israel nu e cauza stricăciunii popoarelor, ci pedeapsa stricăciunii lor. Acolo unde nu se lasă nimeni conrupt, nici Israel nu se așază! „Fiecare om are ovreiul pe care-l merită", zice Péguy — și are dreptate, recunoscînd astfel lui Israel rolul paradoxal de martor împotriva voinței sale, pentru lucrarea Domnului. Tăgăduiala iudeilor — păcat — devine astfel mijloc de întîrzierre a timpului dat mîntuirii noastre.

Dacă oamenii s-ar pocăi, ar înceta și tăgăduiala lui Israel (aci văd eu *momentul* acelei convertiri în masă) și timpul s-ar sfîrși, venind Împărăția Domnului cu putere.

Rezultă de aici că Biserica nu greșește lăsînd pe iudei în plata Domnului, neocupîndu-se atît să-i convertească, ca Biserica romano-catolică, pe cît de mîntuirea creștinilor. Mîntuirea iudeilor — adică încetarea lor de a fi iudei — de-a rezista lui Dumnezeu atîrnă în fapt de tăria rugăciunii creștinilor. Cînd *toți* vor cere fierbinte lui Dumnezeu mîntuirea lui Israel — cînd, adică, nu va mai fi nevoie de *vreme* —, Dumnezeu va scurta și vremea lor.

Ce rezultă de aici?

1) Că iudaismul ca atare nu este o cale mîntuitoare, căci a pretinde că ai rămas în Avraam, după venirea lui Hristos, înseamnă a fi tăgăduit nădejdea lui Avraam, adică pe Domnul, că deci *iudeii nu vor putea fi mîntuiți ca iudei.*

2) Că totuși tăgăduiala iudeilor ține timpul în loc, și Dumnezeu nu se-ndură să-l curme, de mila celor care nepocăiți ar fi sortiți pieirii. Cu alte cuvinte, că iudeii slujesc — împotriva voinței lor — planurilor providenței.

3) Că noi, creștinii, nădăjduim că se vor mîntui toți oamenii, adică și iudeii, că se vor mîntui, adică vor avea viața veșnică, cea care constă „în a cunoaște pe tatăl și pe cel pe care l-a trimis, Iisus Hristos" — adică vor înceta de a fi iudei.

4) Că suferințele iudeilor în veac sînt urmărite tăgăduirii lor (aci întîlnim pe Nae Ionescu), dar că aceste suferințe, coextensive timpului (aci iarăși ne întîlnim cu Nae Ionescu), nu sînt fără sfîrșit, adică s-ar putea să nu fie fără sfîrșit.

5) Că sfîrșitul suferințelor lor în veac și, recte, sfîrșitul veacului atîrnă de intensitatea rugăciunii creștinilor, de pocăința lor, de înfrîngerea cerbiciei iudeilor și, pe deasupra și mai ales, de voința lui Dumnezeu.

Cu drag,
Mircea Vulcănescu

O PROBLEMĂ TEOLOGICĂ ERONAT REZOLVATĂ?

Sau: ce nu a spus d-l Gheorghe Racoveanu

Izolarea în care m-am aflat pînă acum, în acest orășel de provincie[1], m-a ținut departe de polemica stîrnită în București în jurul prefeței scrise de profesorul Nae Ionescu la cartea lui Mihail Sebastian[2], cu toate că problema dezbătută mă pasionase și pe mine odinioară.

Informația mea fiind fragmentară, întrucît îmi lipseau articolele de început[3], am șovăit să mă amestec. Iată însă că, prin bunăvoința prietenilor, mi-am putut constitui dosarul acestei polemici. Așa că — deși întîrziat —, cred necesar să intervin, mai ales că discuția a luat o întorsătură cam... ciudată.

Las la o parte, azi, atacul d-lui Mircea Eliade împotriva profesorului Nae Ionescu[4], mai întîi pentru că, cu Mircea Eliade m-am putut lămuri stînd de vorbă, și, în al doilea rînd, pentru că obiecțiile lui Mircea Eliade comportă o discuție prea lungă pentru spațiul de care dispunem aici.

Mă ocup numai de prima parte a ripostei d-lui G. Racoveanu. În articolul publicat de acest tînăr teolog în *Credința* de acum o lună, intitulat *O problemă teologică eronat rezolvată, sau ce n-a înțeles d-l Mircea Eliade*, de care am luat cunoștință abia acum patru zile, fostul meu tovarăș din campania dusă contra noii pascalii, alături de care am semnat cîndva, împreună cu Sandu Tudor, articolul de principii asupra *Infailibilității bisericii*[5], atacă violent opinia lui Eliade, după care cel ce rostește cuiva încă de pe acuma: „Ești pierdut!" păcătuiește împotriva nădejdii creștinești și împotriva libertății harului — sub cuvînt că ar fi potrivnică învățăturii Bisericii Răsăritene.

Las la o parte, azi, problema libertății Harului — discutată pe larg în articolele mai noi ale lui G. Racoveanu — și mă opresc

exclusiv la părerile lui asupra „osîndei de veci" pe care le dă drept ale bisericii.

După ce lămurește, mai întîi, că „d-l Eliade nu e, nicidecum, lămurit asupra *criteriului adevărului* în Biserică", G. Racoveanu are curajul să scrie:

„Vom aminti, deci, d-lui Eliade că *Biserica* (nu subsemnatul, sau d-l Nae Ionescu, sau d-l Mircea Eliade) are o învățătură despre *viața veșnică* și despre *osînda veșnică*." În *Evanghelia* de la slujba morților stă scris: « Și vor ieși cei ce au făcut cele bune întru învierea vieții, iar cei ce au făcut rele, întru învierea osîndirii » (*Ioan*, V, 29)[6]. Că va fi deci o suferință veșnică și o bucurie veșnică.

Mai învață, apoi, biserica, cum că *unele ființe nu se mai pot mîntui*. De pildă, dracii. Vorbește *Sfînta Evanghelie* de « focul cel veșnic care este gătit Diavolului și îngerilor lui » (*Matei*, XXV, 41)"[7].

Așadar, după d-l Racoveanu, e vorba de o învățătură categorică a bisericii, întemeiată pe criteriul fără greș al adevărului, ecumenicitatea bisericii, ceea ce e crezut întotdeauna, pretutindenea, de toți.

Rămîn nedumerit. Să fie preopinentul neștiutor sau de rea-credință?

Căci, iată, deschid cartea celui prin care am învățat cîndva bruma de învățătură ortodoxă pe care o știu, căci titrat în teologie nu sînt — vorbesc de părintele Serghei Bulgakov, decanul Academiei Teologice Ortodoxe a rușilor emigranți la Paris —, intitulată *L'ortodoxie*, publicată în 1932, în acest oraș, la Alcan, la p. 259, și citesc:

„Rămîne totuși, în eshatologia creștină, întrebarea despre *veșnicia* pedepselor din Iad și de alungarea definitivă a celor trimiși în focul cel veșnic gătit Diavolului și îngerilor lui" (text citat de d-l Racoveanu; n. a.);

„Încă din cele mai vechi timpuri, s-au formulat unele îndoieli cu privire la durata nesfîrșită a acestor chinuri; în ele nu se vedea uneori decît un mijloc provizoriu pedagogic — ca să zicem așa — de a lucra asupra sufletelor și se nădăjduia o restaurare finală, *apokatàstasis*";

„Încă din cea mai adîncă vechime, au fost două tendințe în eshatologie: o tendință, regoristă, afirma că pedepsele vor fi eterne, adică definitive și fără sfîrșit; alții, pe care Augustin îi numea în ironie « îndurătorii » (*misericordes*), tăgăduiau veșnicia pedepselor și persistența răului în creație și mărturiseau victoria definitivă a Împărăției lui Dumnezeu, cînd Dumnezeu va fi totul în toți".

Doctrina « apokatastasei » nu e numai aceea a lui Origen, a cărui ortodoxie este îndoielnică din pricina unora din părerile lui; ci este și aceea a sfîntului Grigorie din Nysa, slăvit de biserică, drept doctor, și a ucenicilor săi.

Se credea că doctrina lui Origen fusese condamnată la al V-lea Sinod ecumenic; dar cercetările istorice recente nu mai îngăduiesc nici măcar să afirmăm aceasta.

Prin urmare, ea păstrează drept de cetățenie în biserică, cel puțin în calitate de părere teologică (*teologumenon*). E adevărat că *părerea dominatoare*, expusă în cea mai mare parte a manualelor dogmatice, nu se oprește la chestiunea apokatastasei, sau exprimă idei apropiate de rigorismul catolic.

Pe de altă parte, unii gînditori au profesat și profesează încă idei influențate de doctrina sfîntului Grigorie din Nysa (sau, în orice caz mai complexe ca rigorismul obișnuit).

Este deci de prevăzut că această chestiune va mai fi tratată încă de multe ori și că va fi luminată de noile lumini trimise bisericii de către Duhul Sfînt.

În orice caz, nici un rigorism nu ne poate răpi nădejdea pe care ne-o dau cuvintele biruitoare ale sfîntului Pavel: Dumnezeu a închis pe toți oamenii în răzvrătire, ca să aibă îndurare de toți. O, adîncul bogăției, înțelepciunii și științei lui Dumnezeu! (*Romani*, X, 32–33)[8]...

Și într-altă parte, combătînd ideea catolică a Purgatoriului, părintele Bulgakov adaugă (p. 256):

În acest sens, ne putem întreba, nu dacă există un Purgatoriu, ci mai curînd dacă există un Iad definitiv.

Astfel zis, Iadul nu este el un fel de Purgatoriu? Biserica, cel puțin, nu cunoaște margini eficacității rugăciunilor pentru cei ce au părăsit lumea asta în unire cu ea și crede în acțiunea rugăciunilor acestora.

Biserica nu judecă soarta celor ce nu-i aparțin, sau care sînt despărțiți de ea; ea îi părăsește îndurării Dumnezeiești. Dumnezeu a voit ca și destinele de dincolo de mormînt, ale celor ce

n-au cunoscut pe Hristos și nu au intrat în biserica lui, să ne rămînă necunoscute.

O anumită nădejde ne e dată prin învățătura bisericii despre coborîrea lui Hristos la Iad, și predicii sale adresată aci întregii omeniri precreștine.

E bine înțeles că Dumnezeu vrea ca toți oamenii să fie mîntuiți, și să ajungă la cunoașterea adevărului (I *Timotei*, II, 4)[9].

Totuși, nu au fost pînă acum definiții ale bisericii despre sorții necredincioșilor, adulți și copii. Cercetările speculative și opiniile teologice sînt deci libere în această privință.

Nu poate fi așadar vorba, asupra acestor materii, de o învățătură definitivă și fără greș a bisericii — cum pretinde d-l Racoveanu —, întemeiată pe criteriul ecumenicității; ci numai de *păreri teologice*, mai mult sau mai puțin împărtășite, pentru care nu răspunde biserica, ci... autorii lor.

Cu ce autoritate vorbește atunci Racoveanu, în numele bisericii? Și pe cine crede că prostește?

Lucrurile acestea sînt citate dintr-un manual ortodox, a cărui apariție a fost salutată — dacă nu mă înșel — chiar de d-l Racoveanu în „Cuvîntul", cu deosebită căldură.

Dacă lucrurile stau astfel, cum se poate atunci să opună lui Eliade, drept *învățătură a bisericii întemeiată pe criteriul infailibil pomenit*, o doctrină care nu e decît o *părere în sînul bisericii* (a lui Racoveanu, a fericitului Augustin și a altor părinți, oricît de numeroși; dar, oricum, numai a *cîtorva*); ci nu a bisericii întregi?

Să nu fi știut el acest lucru? Greu de crezut. Cum rămîne, atunci, cu lauda pe care el, teolog, a făcut-o acestei cărți?

Să fi voit să înfunde *cu orice preț* pe Mircea Eliade? S-ar putea. Dar cum rămîne cu părerile lui Tudor Vladimirescu despre cinstea în polemică?

Sînt trist, că n-am ales decît între una, sau alta...

Sau poate, să nu fie și la el, ca și la Eliade, decît o iuțeală din condei...

E păcat, căci lucrurile sînt prea serioase, ca să ne fie îngăduit să facem gafe!

Despre antinomia Harului și a libertății, altă dată.

Cîmplung, în ziua tăierii capului sf. Ioan[10].

D-l Gheorghe Racoveanu mă cinstește — în felul său —, și pe mine, cu un răspuns în *Credința* din 4 septembrie 1934.

Neputîndu-i răspunde în stilul „care e al omului însuși" (Buffon), mă ocup numai de gîndul pe care îl pot împărtăși.

Amintesc dezbaterea.

Era vorba de o părere a lui Mircea Eliade, dezvoltată în două articole — pe cît de nedibace ca formă, pe atît de adevărate ca fond —, prin care arăta că e păcat, împotriva milei lui Dumnezeu și a nădejdei creștinului, să spui cuiva de pe acuma: „Ești pierdut!"

Racoveanu i-a replicat — mult mai tăios decît se cuvenea unui prieten, fie chiar căzut în greșeyală — că habar n-are de criteriul adevărului bisericesc, întrucît aceasta are, în problema discutată, o învățătură categorică, opusă celei expuse de Eliade.

Mi-am îngăduit să mă amestec în discuție — poate cam intempestiv —, arătînd că Racoveanu greșește cînd opune lui Eliade o părere categorică a bisericii, deoarece, în această materie, biserica nu s-a rostit niciodată categoric, întemeiată pe criteriul infailibil amintit; și că, deci, acest domeniu este liber „teologumenelor", adică doctrinelor pentru care nu răspunde biserica, ci autorii acestora.

Am arătat, în acest sens, că există *autorități ortodoxe* contimporane (dintre care n-am citat decît pe Bulgakov, decanul Facultății Teologice Rusești din Paris, deși, afară de Florovski și Trubețkoi, îmi stă la dispoziție toată teologia rusească a vremii noastre, și în special: Florenski, Karsavin și bulgarul influențat de ei, Zankov), care profesează, astăzi încă, pe urmele unora din sfinții părinți, aceeași părere cu Mircea Eliade; și că, prin urmare — oricare ar fi adevărul în ce privește *fondul* dez-

baterii —, nu se poate tăgădui că este vorba numai de o părere teologică liberă discuției; ci nu de o învățătură bisericească obligatorie, întemeiată pe criteriul fără greș, cu care încercase domnia-sa să închidă gura lui Eliade[1].

La aceasta Racoveanu înțelege să răspundă, angajînd o polemică de fond cu... decanul facultății rusești de teologie ortodoxă din Paris, fără să-și dea seama că, prin aceasta, săvîrșește, pentru toți cei ce știu ce-nseamnă a gîndi, un caz flagrant de sofismă numită *ignoratio elenchi*[2], adică, pe oltenește: „— Mă Ghiță, dragi ți-s fetele? — Dragi! — Și tu lor? — Și ele mie!"

Îl face pe bietul părinte Serghie... — căci el vorbea, eu nefăcînd decît să citez... — eretic, vrednic de apostrofele lui Tudor Vladimirescu[3] și mai știu eu ce... Pe deasupra, Racoveanu îl mai are și la mînă. Părintele Serghie spune verzi și uscate. Căci, iată, i-a scris lui scrisoare, în care declară, ca un iezuit, că cele scrise în cartea citată sînt scrise pentru... neortodocși; de unde, Racoveanu conchide, cu aceeași înțelegere superioară, că sînt scrise neserios, sau poate că sînt neadevărate!...

Racoveanu ăsta e, desigur, un băiat bun și inimos, de vreme ce-și pune adevărul în cap, numai ca să apere pe Nae Ionescu de o erezie pe care acesta, mai subtil, nu a comis-o! Atît îl strică numai că, fiind oltean, este... iute la mînie. Și, știți..., „omul la mînie..."

Cu amestecul lui Tudor Vladimirescu în discuții sînt deprins, fiind și eu oltean de pe Teslui[4], cu atît mai mult cu cît bunicu-meu l-a găzduit, l-a ospătat și l-a ajutat cu „franci" cîndva să ajungă la domnie și să ne scape de greci[5]. Numai că nu asta era în discuție.

Părintele Serghie zice, în cartea lui: există două tradiții în eshatologia creștină. Una, urmată de majoritatea părinților și teologilor, după Augustin, crede Iadul absolut și definitiv, sprijinită pe anumite texte. Alta, sprijinită pe alte texte, împărtășită de o minoritate, urmează învățătura lui Origen și a sfîntului Grigorie din Nysa, după care pedeapsa „veșnică" nu înseamnează pedeapsă „fără sfîrșit"; căci e scris că la sfîrșit „Dumnezeu va supune tot vrăjmașul" și „va fi totul în tot".

Între aceste două păreri — continuă Bulgakov —, biserica nu s-a pronunțat, așa că părerile în privința ei sînt libere.

La asta, Racoveanu răspunde citînd opiniile, respectabile, fără îndoială, ale cîtorva sfinți părinți, dintre cei ce susțin prima părere, spre a dovedi că are dreptate.

Să mă ierte, dar nu e așa. Căci i-aș putea răspunde, continuînd a cita încă pe mulți alți părinți bisericești, care mai sînt de aceeași părere, continuînd apoi și cu cei care împărtășesc părerea potrivnică. Dar ce am dovedi cu asta?

Firește că i-am putea număra. Și am constata, la sfîrșit, fără mirare, lucrul pe care nu l-a tăgăduit desigur nici părintele Serghie (vezi articolul meu precedent[6]), de vreme ce l-a mărturisit hotărît, anume că, părerea *predomnitoare* e aceea a preopinentului nostru.

Dar nu văd ce e de discutat aici. Nu-i acordasem oare aceasta încă de la început?

Alta este întrebarea litigioasă. Anume, dacă Racoveanu a avut dreptate să arunce fulgerele bisericii în cap lui Eliade, fiindcă a nesocotit „învățătura acesteia"?

În discuție, nu era, deci, care din cele două opinii e mai răspîndită; ci, dacă există, în această materie, o învățătură fără greș a bisericii, întemeiată pe criteriul certitudinii pe care nu-l cunoaște Eliade?

Dar vorba ceea: una vorbim, bașca ne-nțelegem.

Crede Racoveanu că criteriul acesta al certitudinii bisericești, pentru care mărturisim împreună, e ca „votul universal", sau ca „jurătorii" noștri vechi, de numeri glasurile „pentru" și „contra" și dai dreptate pîn-la urmă celui care aduce mai multe căciuli?

Sau crede Racoveanu că temeiul criteriului fără greș al credinței nu e Sfîntul Duh, care se rostește numai în unitatea de dragoste a bisericii întregi; ci un fel de trecere la limită, prin extensiune graduală, a criteriului sceptic, probabilist, al iezuiților, după care — în orice controversă, în care nu e sigur cine are dreptate — o părere este cu atît mai probabilă, cu cît e mai răspîndită? Nu de alta, dar avem chiar manuale de teologie dogmatică scrise de ortodocși, dar copiate după catolici, care susțin acest lucru!

Nu, firește. Racoveanu știe că acest criteriu este însuși Duhul Sfînt vădit în unitatea ecumenică a învățăturei bisericești. Și mai știe, deci, și că acolo unde acest criteriu suprafiresc nu

se manifestă, n-avem de-a face decît cu păreri omenești, respectabile, firește, în ceea ce afirmă, pentru că nu sînt vorbe de clacă, ci rodul unei lungi trăiri creștinești, dar pentru care nu dă seama biserica în întregul ei; ci fiecare din cei ce le susțin. Și asta, pentru bunul motiv că fiecare vede numai o *parte* din adevăr, în loc de Adevărul întreg; și, prin urmare, dacă nu greșește, afirmînd că ceea ce spune este adevăr, greșește afirmînd că acesta e tot adevărul!

Și, dacă mi-e îngăduit să spun și eu părerea mea în această dezbatere, mărturisesc că cele două fragmente de adevăr care se împotrivesc în ea, și din care fiecare tabără pune în relief numai pe una, sînt: *Dreptatea* lui Dumnezeu, care cere judecată, și *Dragostea* lui, care vrea să mîntuie pe toți. Aci mi se pare mie cheia controversei și dificultatea ei. Și, aci, cred că Duhul Sfînt va să stabilească *Unitatea*, vădind, într-un fel pentru care mintea noastră speculativă e deficientă, că cele două daruri ale lui Dumnezeu, departe de a se împotrivi, se împlinesc. Noi nu știm cum... și judecăm după dreptatea și dragostea omenească, firește greșind, siliți fiind de minte să conchidem de la dreptate la neîndurare (minoritatea), sau de la îndurare la nedreptate (rigoriștii).

Dacă preopinentul meu admite baza asta de discuție, cred că ea poate continua, ducînd măcar la lămurirea temeiurilor pentru care fiecare din cele două doctrine este susținută de sprijinitorii ei, împlinind todeodată dreptatea; dar, fără a ne răpi nădejdea îndurării Lui. E, aci, o soluție care e, *în fond*, a amîndoror opiniilor. Dacă nu, discuția e inutilă. Căci altfel cred că am dovedit ceea ce vream. Că e vorba numai de o părere, ci nu de o dogmă. Și că, prin urmare, greșit a opus Racoveanu lui Eliade învățătura bisericii, acolo unde nu-i putea opune decît o părere dominantă.

Că Racoveanu suspectează părerea lui Bulgakov, asta e un fapt. Dar asta îl privește. Mie mi-ajunge să constat, aici, controversa între autoritățile bisericești. (Știu, de altfel, că și părintele Mihălcescu, decanul Facultății Teologice din București, se teme și el de învățăturile părintelui Bulgakov, cum se teme de altfel și școala modernă de dogmatică grecească, care vădește, tocmai prin faptul că există, că problema e controversată. Lucrul, cum vedem, nu e izolat. Dar asta e o *querelle de bonnets*[7].)

În orice caz, e fapt că *în* Biserica ortodoxă Eliade nu e singur. Și apoi, foarte mulți din preopinenții părintelui Serghie fac dogmatică ortodoxă, pe baza catehismului conciliului din Trente. Cercetări recente au dovedit, în această privință, influențe tomiste certe asupra *Mărturisirii ortodoxe* a lui Movilă. Și asta nu e o poveste fără urmări pentru chestiunea care ne interesează, fiindcă toate lucrurile se țin. În această privință, catehismul sinodului din Trente, al catolicilor, impunînd raționalizarea credinței ca articol de dogmă, înlătură, implicit, toate doctrinele dinței care nu se pot sprijini pe construcții raționale coerente. Eu nu știu însă, cel puțin pînă acum, ca speculațiile Tomei din Aquino despre „unitate și treime" să facă autoritate la noi în biserică, deși și pe ele le găsim în unele cărți simbolice.

Dimpotrivă, știu că tradiția răsăriteană și chiar unii dintre ruși (Florovski) înclină todeauna către caracterul tainic și paradoxal al adevărurilor dogmatice: biserica unind, pe temeiul Sfîntului Duh, adevărurile potrivnice pe care erezia, mai rațională ca dogma, le desparte.

CONDAMNAREA LUI ORIGEN

Răspuns lui Gheorghe Racoveanu în chestiunea eshatologică

ARE DREPTUL CREȘTINUL SĂ NĂDĂJDUIASCĂ MÎNTUIREA TUTUROR?[1]

Superioritatea cu care m-a luat la vale, în răspunsul său, d-l Gheorghe Racoveanu — într-un stil deprins de la împăratul Justinian și cu o logică învățată de la Iancu Jianu —, m-a făcut să stau mult timp în cumpănă, dacă trebuie, sau nu, să-i răspund[2].

Ifosul cu care își desfășoară diploma de licență în teologie, de parcă ar fi pielea cerului făcută sul la ruperea celei de a șasea peceți a cărții pe care nu s-a găsit nici un om vrednic s-o deschidă; disprețul cu care aruncă „biletul de lăsare la vatră" a neopostunului *Chrysorroast* (pe grecește: slujitor al vistieriei) — naiv, m-au impresionat.

Cînd lumea-ți spune că ești beat, cuviincios lucru e să te duci să te culci; iar cînd ți se spune că nu te pricepi, faptă filozofică e să taci din gură.

Dar dacă amuțești după ce ai apucat să deschizi gura, cei care te-au auzit își închipuie că 1) ți-a luat-o pe dinainte și 2) că te sfiești să dai preopinentului, pe față, dreptatea pe care i-o recunoști în gînd.

Tăcerea îmi întoarce, astfel conjugate alternativele de care mi se părea că mi-au scăpat. Și nepriceperii, dovedite de cel din urmă, i se adaugă „reaua-credință", presupusă de cea dintîi.

Dar, cum e, fără-ndoială, mai bine să fii sigur tîmpit decît să riști să nu fii de bună credință; și cum este și mai bine să nu fii nici una, nici alta; iată-mă iarăși gata, cu toată nepriceperea, să-mi conving prietenul că a tras peste treizeci și unu[3].

Sistemul de argumentare al d-lui Racoveanu este, pe scurt, următorul:

1) sf. Ioan Damaschinul, comentînd textul *Evangheliei de la Matei* (XXV, 41[4]), învață vecinicia pedepselor Iadului;

2) sinodul al VII-lea ecumenic laudă pe sfîntul Ioan Damaschinul ca pe o autoritate în materie de ortodoxie.

Concluzie: sinodul al VII-lea ecumenic confirmă în totul învățăturile sfîntului în chestiunea veciniciei muncilor Iadului.

Contraproba: aceeași învățătură este dezvoltată în *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă[5], catehism al întregii Biserici răsăritene.

Mărturisesc că acest sistem de a argumenta nu ne satisface. Și iată de ce.

Îndreptarul credinței ortodoxe al sfîntului Ioan Damaschinul este, fără îndoială, o carte de învățătură de mare autoritate în ortodoxie, despre tot ceea ce au învățat cele șapte sinoade ecumenice. Împărțirea lor a fost urmată de aproape toate catehismele, răsăritene, ca și apusene, și rolul ei în Răsărit a fost comparat cu acela al *Summelor teologice*[6] în Apus.

Dar, a conchide de aci că *toată* învățătura acestui îndreptar e *sigură*, chiar în chestiunile în care nu s-au pronunțat sinoadele ecumenice; și că în nici un punct nu cuprinde vreo părere care să fie personală a autorului ei; ci nu a bisericii întregi, înseamnă a prejudeca tocmai ce e pus în discuție, adică a-ți acorda singur ceea ce trebuie dovedit.

De aceea, referindu-mă la sistemul de argumentare al lui Racoveanu, am și pomenit de oarecare logică a lui Iancu Jianu. Căci gîndul celui dintîi e ca murgul celui din urmă..., trece prin dificultate ca și cum nici n-ar exista, adică, o ia razna, nedîndu-și seama nici care sînt dificultățile și nici ce chestie e-n discuție.

Cît despre lauda și întărirea învățăturii sf. Ioan din Damasc de către al VII-lea sinod ecumenic, citată-n sprijinul acestei interpretări de d-l Gh. Racoveanu — observ că ea e prilejuită și se referă la cu totul altceva, și anume, la învățătura acestuia privitoare la icoane, confirmată de Sinod împotriva celor ce le huleau, așa că e abuziv să concluzi de la o întărire circumstanțială a unei mărturisiri determinate la o solidarizare explicită a Sinodului cu întreaga învățătură a acestuia.

E aci un fel de a conchide care vine împotriva legilor gîndirii discursive și care constituie eroarea de argumentare numită de obicei *silogism cu patru termeni*[7], eroare care înfrînge regula după care *termines est triplex; mediu, majorque, minor-*

que[8], precum și regula după care *latines terminus quam praemissae conclusion non vult*[9].

Părerea sfîntului Ioan Damaschinul poate fi citată, firește, în vederea căutării acelui *consensus patrum*[10], care constituie — pentru acei dintre ortodocși care admit existența unor criterii vizibile, externe, ale ecumenicității — al treilea dintre aceste criterii.

Sfîntul Ioan Damaschinul e, sub acest raport, firește, o mare autoritate, întrucît alcătuiește, împreună cu sfinții Vasile cel Mare, episcopul Capadociei, Grigorie, episcopul din Nazianz, zis Grigorie Teologul, și Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolei, grupul celor patru părinți ai Bisericii răsăritene, ziși „ecumenici", adică, a căror învățătură oferă cele mai multe garanții de ortodoxie și al căror consens sprijină, dintre învățăturile sfinților părinți, în primul rînd, dreapta credință.

Dar, în chestiunea care ne preocupă, ce ne aduce în plus textul citat din sfîntul Ioan Damaschinul, peste ceea ce scrie în *Evanghelia de la Matei* (XXV, 41), unde vorbește însuși Domnul Hristos, pe care o reproduce și despre care se discută?

Căci, încă o dată, nu se discută caracterul *dominant* al opiniei împărtășite de sfîntul Ioan Damaschinul în privința eshatologiei, ci dacă această opinie este universal împărtășită de biserică.

Admițînd însă acest mod de a vedea, există, firește, în sprijinul tezei domnului Racoveanu numeroase alte texte.

O parte din ele, și anume, acele ale părinților ecumenici, le-a adunat *împăratul Justinian* în edictul său *Adversus Origenens* — și anume, pe ale *sfîntului Vasile*, ale *sfîntului Grigorie din Nazianz* și pe ale *sfîntului Ioan Gură de Aur*, multe din ele categoric opuse oricărei apocatastaze. Prin strădania d-lui prof. Tudor Popescu[11], aceste texte stau azi la dispoziția oricui, în românește, fiind publicate împreună cu traducerea întregului tratat al lui Justinian în revista „Studii teologice", an IV, București, la paginile 50, 51 și 52, cu referințele respective[12].

O altă parte, și anume, învățătura *fericitului Ieronim*, a lui *Teofilact* (ale cărui texte au fost introduse prin stăruințele lui Meletios Syrigos și în *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă, în sinodul de la Iași), a *papei Anastasie* și a canonistului răsăritean mai nou, scolasticul *Zonara*, le-am aflat pomenite în *Origeniana* lui Huetius din 1685.

Alte texte din *sfîntul Vasile* am găsit în *Epistola* lui *a 46-a*, în al treilea volum, partea a doua, a ediției benedictinilor și la p. [...][13] din partea I a primului volum. Părintele Serghie pomenea și de părerea fericitului Augustin.

Și, tot în Huetius am aflat un text în care însuși *Origen* se pronunța odată, în *Comentariile Evangheliei lui Ioan*, împotriva învățăturilor sale repetate aiurea de patru ori, în aceeași carte, că pedepsele osîndiților nu vor avea sfîrșit.

În favoarea tezei potrivnice — în afara textelor lui *Origen*, asupra cărora plutește, în viziunea de erezie pe care tradiția răsăriteană o atribuie (după cum o dovedește și referința *Mărturisirii ortodoxe*, din răspunsul la întrebarea a [...]-a[14]), învinuire pe care o vom cerceta mai departe —, același Huetius reproduce un text al sf. *Grigorie din Nazianz*, în care blîndul episcop — citat cu o opinie potrivnică în edictul lui Justinian — se îndoiește, de astă dată, de veșnicia pedepselor viitoare ale osîndiților; apoi, textele lui *Grigorie din Nysa*, în care învață că pedepsele osîndiților vor avea sfîrșit, și textul lui *Justin Martirul*, care socotește că pedepsele osîndiților iau sfîrșit prin moartea sufletului.

În sfîrșit, printre doctrinele intermediare — mai complexe — de care vorbea părintele Bulgakov, găsim, tot în Huetius, pomenite părerile apuseanului *Rufin* (cel care, traducînd greșit pe Origen, i-a cășunat acestuia acuzații suplimentare de erezie asupra Sfintei Treimi), Rufin, care crede că pedeapsa Diavolului e veșnică, dar a osîndiților e vremelnică, mai găsim părerea episcopului *Ambrozie al Mediolanului (Milanului)*, care învață că osîndiții vor fi uneori sustrași pedepselor; dar Diavolul niciodată; mai găsim o părere a *sfîntului Ioan Gură de Aur* — învinuit el însuși, părintele ecumenic, de a fi sedus de origenism —, care învață că cei vii pot îndulci, prin rugăciuni, pedepsele osîndiților, ceea ce atenuează — în privința nădejdii despre care discutăm — rigorismul celeilalte păreri a sa, reprodusă în edictul lui Justinian, învățătură similară de fapt celei expuse și de *fericitul Augustin*.

Alături și pe deasupra textelor lui Huetius stau, pentru noi, mărturisirile de credință răsăritene, care, alături de linia strict rigoristă care pornește de la *sf. Vasile* și trece pe la *sf. Ioan Damaschinul*, dezvoltă o doctrină intermediară, apropiată de aceea

a părinților citați acum în urmă, care împacă — în îndurarea lui Dumnezeu — și exigențele textului evanghelic categoric privitor la veșnicia pedepselor Iadului și nădejdea creștinului.

În acest sens, Racoveanu mă trimitea la întrebările [...][15] și [...][16] ale *Mărturisirii ortodoxe*, sărind, nu știu de ce, pe[ste] cele două întrebări intermediare: [...][17] și [...][18], în care e vorba de putința de mîntuire a celor morți fără ispășire.

În această privință, se cuvine să ne oprim o clipă la învățătura despre sfîrșit a *Mărturisirii ortodoxe* a lui Petru Movilă, pe care mi-o citează ca un ultim și zdrobitor argument în favoarea tezei sale d-l Gheorghe Racoveanu*.

Dacă ținem seama de ansamblul învățăturii cuprinse în *Mărturisirea ortodoxă* privitoare la sfîrșit, vedem că ea se situează nu atît pe linia „rigorismului strict", cît pe linia „doctrinelor intermediare mai complexe", de care vorbea Bulgakov.

Căci, deși ea afirmă hotărît *veșnicia pedepselor*, de acord în aceasta cu textul capital din *Matei XXV*, 41; și adevărul — nediscutat la noi — că nu există *pocăință* a sufletelor după moarte, mărturisește totuși, în răspunsurile la întrebările [...][19] și [...][20] (sărite de Racoveanu) — pe temeiul textelor din Teofilact — putința îndurării lui Dumnezeu pentru rugăciunile bisericii și putința mutării sufletelor de la chin, prin rugăciunile ei; cu o singură excepție: aceea a hulei împotriva Duhului Sfînt. (Ceea ce, firește, lasă — dacă nu întreagă, măcar aproape întreagă — nădejdea celor care așteaptă, cu *Acatistul Bunei-Vestiri*, golirea Iadului de păcătoși prin universalizarea rugăciunilor bisericii.)

Trebuie, totuși, observat că învățătura *Mărturisirii ortodoxe* despre lucrurile de la sfîrșit a suferit numeroase prefaceri în cursul dezbaterilor sinodului de la Iași, învățătura inițială a lui Petru Movilă, inspirată de *Summele* catolice, rigoristă, în privința veșniciei Raiului și Iadului, dar care admitea — pentru satisfacerea nădejdii, analog purgatoriului catolic, dar fără foc în el — existența unui locaș intermediar al sufletelor, între întîia și a doua judecată; fiind înlăturată de Meletios Syrigos și în-

---

* Las la o parte, pentru o discuție ulterioară[21], chestiunea lămuririi *autorității* pe care o au *Mărturisirile* — și în special *Mărturisirea ortodoxă* — în ce privește definirea tradiției noastre dogmatice, în Răsărit, și nu discut decît pe textele existente.

locuită cu sistemul mixt pomenit mai sus, în care drepții și păcătoșii sînt despărțiți de îndată după moarte, dar care deosebește, măcar local și circumstanțial, dacă nu prin esență, „Raiul final veșnic" de după judecata generală (împărăția lui Dumnezeu) de „Raiul pămîntesc" (sînul lui Avraam) în care stau sufletele pînă la Aceasta (Iadul provizor) și „Hadesul" (locașul morților de sub pămînt), de unde scapă cîte unii, prin rugăciunile bisericii, de „gheena" (Iadul de foc, focul nestins, moartea a doua), din care nimeni din cei intrați nu mai scapă.

Dacă însă comparăm învățătura privitoare la sfîrșit a diferitelor catehisme (socotite de unii a fi „cărți simbolice" ale bisericii ortodoxe), constatăm însemnate deosebiri de la una la alta.

Astfel, *Mărturisirea* lui Dositeiu al Ierusalimului, se deosebește, cel puțin într-o privință, de *Mărturisirea...* lui Petru Movilă — așa cum a ieșit din sinodul de la Iași —, întrucît e mai explicită în privința acestei deosebiri.

Iar *Micul catehism*[22] al lui Movilă, publicat după acest sinod, lasă toată materia sfîrșitului într-o indeterminare, care lasă deschisă atît interpretarea dată în *Mărturisirea...* de la Iași, cît și opiniile precedente, catolicizante, ale lui Petru Movilă, doctrina *Micului catehism* putînd fi subscrisă, în această privință, după *Mărturisirea* recenților traducători catolici ai *Mărturisirii ortodoxe*, fără deosebire, de ortodocși și de catolici.

Din toate cele ce preced se vede bine oarecare șovăire a învățăturilor privitoare la sfîrșit, care confirmă în totul cele cuprinse în citatul părintelui Serghie, făcut în articolul precedent[23], și infirmă, ca nefundată, încrederea excesivă a d-lui Racoveanu.

Rămîne totuși de văzut acum, dacă, în fața acestei șovăiri — în privința sfîrșitului —, există în biserică *desăvîrșită libertate de opinii*, cum și-ar putea închipui unii, din cele ce s-au spus mai sus, sau dacă există unele lucruri sigure, în afară de orișice discuție și în această privință; adică, dacă nu există, în această materie, decît o libertate mărginită la anumite chestii.

Problemă care ne apropie de cercetarea directă a ceea ce a condamnat biserica din învățătura despre sfîrșit a lui Origen, adică ceea ce nu mai e îngăduit creștinului ortodox să creadă, sub pedeapsa anatemizării.

Pentru stabilirea acestuia, se vede bine că nu mai e suficient să ne referim la „învățătura sfinților părinți", ci trebuie să ne

referim direct la autoritatea bisericii, exprimată prin organul ei cel mai înalt și fără greș de manifestare, pe care îl știm a fi Adevărul rostit în primele șapte sinoade ecumenice recunoscute de tradiția universală a bisericii. Rămîne, cu alte cuvinte, să vedem — la origină — ce a condamnat biserica din învățătura lui Origen.

Iată însă că, vrînd să aflăm acest lucru, ne lovim de incertitudini istorice, căci condamnarea lui Origen de către al 5-lea sinod ecumenic e obiectul a numeroase controverse.

Într-adevăr, se contestă de către numeroși istorici, atît:

1) prezența inițială a numelui lui Origen în anatema a 11-a a sinodului din 553, alături de Arie, Nectarie, Teodor din Moponeste și alți eretici, condamnați de sinoadele precedente, a căror anatemă e rostită în bloc, ca o confirmare a condamnărilor acestor sinoade;

2) faptul că cele 15 anateme rostite împotriva acestuia de cei „165 de părinți adunați în sinod la Constantinopol", cuprinse în codexul descoperit de P. Lambek în veacul al XVIII-lea în Arhivele Vieneze, ar fi, într-adevăr, opera sinodului al 5-lea ecumenic (unii atribuindu-l sinodului local, ținut sub patriarhul Menas în Constantinopol, cu zece ani înainte).

Textele pe care se sprijină controversa se pot afla, fără prea multă trudă, în *Istoria sinoadelor* a lui Héfélé, traducerea fraceză a abatelui Delarc, din 1870, volumul III, § 254, 255 și în special 256, 257, 267 (pp. 472–477) și 274 (pp. 514–516), cu referințele respective.

Textele care pledează în favoarea ecumenicității condamnării sînt:

1) mărturia contimporanului *Chyrill din Schitopolis*, cuprinsă în cartea lui despre *Viața sfîntului Sava* (cap. 90), care zice: „Cînd sfîntul și ecumenicul sinod al 5-lea se întruni la Constantinopol, Origen și Teodor din Moponeste au fost loviți de o anatemă *comună* și *universală*, condamnîndu-se și ceea ce Evagrie și Dydin *învățaseră despre preexistență și apocatastază*" (cf. Héfélé, *loc. cit.*, pp. 473–474);

2) mărturia contimporanului *Evagrie*, din *Istoria* lui *bisericească* (cuprinsă-n cartea a IV-a, c. 38), după care sinodul al 5-lea, primind de la călugării palestinieni Evloghie, Conon și alții un memoriu împotriva lui Origen, după anatemizarea celor trei capitule ale lui Teodor din Moponeste în primele opt ședințe ale sale, ar fi condamnat și pe Origen și discipolii săi, anatemizînd în special pe Dydin și pe Evagrie (*ibidem*, p. 474);

3) mărturisirea sinodului local din Lateran, ținut în 649, care, în canonul al 18-lea, vorbește de Origen, Dydin și Evagrie, ca fiind condamnați de primele 5 sinoade ecumenice (*ibidem*);

4) cele două referințe cuprinse în actele următoarelor două sinoade ecumenice (al VI-lea, din 680, ședințele 17 și 18, și al VII-lea, ședința a 7-a), care afirmă că sinodul al V-lea ecumenic se întrunise în vederea lui Teodor din Moponeste, a lui Origen, Dydin și Evagrie (*ibidem*).

(Textele acestea sînt pomenite de Héfélé, după teza cardinalului *Norris* despre discuțiile celui de al V-lea sinod, c. 6, reprodusă după ediția fraților *Ballerini*, t. I, p. 638 și următoarele; cf. Héfélé, *op.cit.*, p. 472.)

Textele care pledează împotriva condamnării ar fi:

1) edictul de convocare a sinodului al V-lea ecumenic, care ni s-a păstrat și care nu pomenește de Origen;

2) actele sinodului al V-lea, în starea în care ni s-au păstrat în arhivele bisericești și care nu cuprind cele 15 anateme rostite împotriva lui Origen;

3) rezumatul lucrărilor sinodului făcut de patriarhul Eutychie, în ultima ședință, *înainte de semnarea procesului-verbal*, în care nu se pomenește de Origen;

4) cel două edicte, ulterioare, prin care papa Virgiliu se alătură și el hotărîrilor sinodului, nu vorbesc decît de condamnarea celor trei capitole ale lui Teodor din Moponeste;

5) mărturia papei Grigorie cel Mare, că, în al V-lea sinod ecumenic, n-a fost condamnat decît un singur om (Teodor din Moponeste).

(Aceste texte sînt reproduse de Héfélé, *loc. cit.*, pp. 475–476.)

Acestor texte li se adaugă observațiile că:

6) textul lui *Chyrill Schytopulos*, favorabil condamnării, e suspect de a fi confundat într-o aceeași origine comună, condamnarea lui Origen, Dydin și Evagrie, cu aceea a lui Teodor din Moponeste, întrucît decretul patriarhului Eutychie din Constantinopole, prin care s-au cunoscut în lavrele răsăritene aceste condamnări, a confirmat simultan hotărîrile sinodului al V-lea

ecumenic și hotărîrile sinodului anterior, din 543, ținut sub Menas, împotriva lui Origen, Dydin și Evagrie (*ibidem*, p. 476);

7) mărturisirea lui Evagrie confundă, de asemeni, sinodul ecumenic din 553 cu cel local din 543 (*ibidem*, p. 476);

8) cît privește mărturisirile cuprinse în actele ultimelor două sinoade, *Héfélé* observă că, de vreme ce contimporanii făceau această confuzie, ea a putut fi făcută *a fortiori*, mai tîrziu, cu toată *buna-credință*. E însă de observat că sinodul al VI-lea a avut cunoștință că actele celui de al V-lea sinod i s-au transmis amplificate, așa că a și întreprins o anchetă spre a stabili ce s-a adăugat, însă ancheta nu s-a ocupat decît de textele privitoare la Teodor din Moponeste (*ibidem*, p. 477 și în special 469 și urm., unde discută cele petrecute în a 3-a ședință a celui de al VI-lea sinod cu privire la actele rămase de la cel de al V-lea).

Obiectivele discuției stîrnite în jurul acestei chestiuni, mai ales între apuseni, au avut drept țintă să știe:

1) dacă numele lui Origen nu figura deloc în actele sinodului, cum pretind Halloix, Garnier, Jacques Basnage și *Wolch*, întemeiați pe argumente mai mult sau mai puțin temeinice, reproduse de cel din urmă în a sa *Istorie a ereziilor, schismelor și luptelor religioase pînă în vremea Reformei*, vol. VIII, pp. 284 și urm.; cf. Héfélé, *op.cit.*, p. 515;

2) dacă Origen a fost efectiv condamnat, dar numai *„transcendo et in cumulo“* (adică „în treacăt și în cumul“ cu ceilalți eretici: Arie, Nectarie etc., în anatema a 11-a a sinodului al V-lea, cum crede *Héfélé* (*ibid*em, pp. 515–516); sau, în sfîrșit,

3) dacă au fost ședințe speciale, consacrate lui Origen, de către al V-lea sinod, cum crede *cardinalul Norris*, urmat de *frații Ballerini*, pe urma vechii tradiții răsăritene (vezi: mai sus), fie înainte, fie după cele 8 ședințe, ale căror acte ni s-au păstrat;

și dacă în aceste ședințe speciale s-au formulat cele 15 anateme împotriva lui Origen, atribuite de *Héfélé* sinodului din 543, așa încît codexul care le cuprinde, descoperit la Viena și semnat de același număr de părinți cu actele sinodului din 553, să poată fi considerat efectiv, ca urmarea, socotită pierdută, a actelor celui de al V-lea sinod ecumenic.

S-ar putea deci adopta, în această controversă istorică, o părere motivată, ca oricare alt istoric, întemeindu-mă pe valoarea relativă a diferitelor texte potrivnice și făcînd ipoteze asupra felului în care se explică divergența lor.

Nu o fac totuși.

Mai întîi, pentru că nu am loc.

Și apoi, pentru că, mărturisesc că, pentru un nespecialist ca mine, faptul că cele două sinoade ecumenice următoare, de acord cu o tradiție foarte răspîndită în biserica răsăriteană — pe care am văzut-o exprimată și în răspunsul al 66-lea al *Mărturisirii ortodoxe* — sînt de acord să creadă că Origen a fost condamnat de un sinod ecumenic, îmi pare un motiv mai puternic de crezare decît orice discuție teoretică.

Căci în ortodoxie nu reconstituirile istorice judecă Tradiția bisericii, ci conformitatea cu Tradiția judecă valoarea reconstituirilor istorice.

Am arătat, totuși, care e starea discuției, ca să știe preopinentul meu că, spre deosebire de Arie și alți ereziarhi, despre condamnarea cărora nu e nici o discuție, există, cel puțin pentru unii, un apel încă nejudecat în fața istoriei în privința faptului dacă Origen a fost sau nu condamnat, și-n ce măsură!

Eu nu-i urmez, pentru motivele arătate mai sus. Dar lucrul nu e nici... așa de ridicol, cum lasă să se înțeleagă Racoveanu.

Sînt gata, deci, să acord preopinentului meu — fără discuție, dar nu fără conștiința problemelor nedezlegate pe care le las în urmă —, în ce privește *faptul* condamnării lui Origen, maximum-ul pe care îl poate dori, adică:

1) nu contest prezența inițială a numelui lui Origen în *Anatema a XI-a* a sinodului al V-lea ecumenic;

2) socotesc cele 15 anatematisme îndreptate împotriva lui Origen „de cei 165 de părinți adunați în sinod la Constantinopol“ — cuprinse în codexul descoperit la Viena — a fi, într-adevăr, opera celui de-al V-lea sinod ecumenic, fie că au fost formulate direct de el în ședințe anterioare, sau posterioare celor 8, ale căror acte s-au păstrat; fie că ele au fost numai confirmate, explicit, și reproduse, sau numai implicit prin repetarea în treacăt și în bloc a condamnării precedente rostite în 543.

Afirm, însă, că nici unul din aceste texte nu vine în contradicție cu cele afirmate de părintele Bulgakov — pe care le-am reprodus în precedentul meu articol —, oricît de simplist și de cazon ai vrea să privești lucrurile.

Căci, ceea ce condamnă sinoadele ecumenice nu este învățătura generală despre sfîrșit, mărturisită de apostol, după care „Dumnezeu va fi totul în tot“ (I, *Corinteni*, XV, ...[24]); ci forma ei specială origenistă, adică, interpretarea greșită a doctrinei sfîrșitului, legată de erorile inerente sistemului de gîndire neoplatonist, folosit de Origen în încercarea lui de interpretare a învățăturilor creștine.

Cine nu crede acest lucru n-are decît să compare anatema a 9-a, privitoare la eshatologia lui Origen, propusă de edictul împăratului Justinian, prezentat mitropolitului Menos, spre a fi supusă discuțiilor sinodului din 543, cu anatemele 11, 14 și 15, formulate sau confirmate de al V-lea sinod ecumenic.

Anatema propusă de Justinian tranșează chestia cu sabia, militărește. Ea e limpede, categorică și fără rezerve, referindu-se, prin Origen, la orice fel de apocatastază și la orice fel de învățătură care afirmă sfîrșitul muncilor.

Anatemele rostite de sinod sînt mult mai subtile și mai pătrunzătoare. Ele străpung coaja aparențelor și atacă viermele care roade străfundul gîndirii lui Origen, ceea ce în doctrina lui e incompatibil cu învățătura creștină și constituie cheia de boltă a întregii erezii origeniste: învățătura despre „trup“, considerat ca neființă (după Platon) și despre rău, ca legat de natura însăși a făpturii, din care rezultă că păcatul și căderea care derivă din el nu sînt fapte contingente de care răspunde făptura, ci stări necesare, legate de o deficiență a creatorului. [Se] confundă posibilitatea păcatului, care e starea de libertate a făpturii, cu păcatul însuși, care e rezultatul acestei libertăți[25].

Cele 15 anateme rostite de sinod — și din care numai trei privesc eshatologia — sînt circumstanțiale și referite explicit la contextura învățăturilor origeniste despre *preexistența* sufletelor, a *confuziei finale a tuturor lucrurilor, a identificării stării de după mîntuire, cu starea dinainte de păcat, a reînvierii trupurilor, a erorilor lui despre uniunea hipostatică* și despre sfera beneficiarilor direcți ai răscumpărării prin Cruce.

Iată, în traducerea d-lui prof. Tudor Popescu, după textele grecești (nevătămate de traducerea latină a lui Rufin), reproduse în *Edictul* lui Justinian, ce învață Origen în privința sfîrșitului (citatele privitoare la sfîrșit, din operele lui Origen, cuprinse în *Edictul* lui Justinian) (traduse de Tudor Popescu):

[...][26].

Și iată ce cerea Justinian sinodului să condamne despre sfîrșit (citat: anatema a IX-a, din *Edictul* lui Justinian) (după Tudor Popescu):

Anatema a IX-a de la sfîrșitul *Tratatului lui Justinian contra lui Origen*, spune:

„Cine zice, sau susține, că pedeapsa demonilor, și a oamenilor nepioși este trecătoare și că va avea sfîrșit după un timp, adecă va fi o restabilire a demonilor, sau a oamenilor nepioși, să fie anatema“. Trad. prof. T[eodor] M. Popescu, *Tratatul împăratului Justinian contra lui Origen*, în „Studii teologice“, București, an IV, 1933, p. 63[27].

În sfîrșit, iată ce a condamnat sinodul (citat: anatemele I, XIV și XV din *Codexul vienez*) (după *Héfélé*):

Cele cincisprezece anatematisme împotriva lui Origen, atribuite sinoadelor din 543 și 553:

„I. Dacă cineva crede în mitica preexistență a sufletelor și în condamnabila apocatastază care se leagă de ea, adică la restabilirea tuturor lucrurilor în starea în care erau (sau: așa cum erau) la început: să fie anatemă“.

Εἴ τις μυθώδη πρόνπαρξιν τῶν ψνχῶν, καὶ τὴν ταύτῃ ἐπομένην τερατώδη ἀποκατάστασιν πρεσβεύει. ἀνάθεμα ἔστω. (Eí tis tèn mythóde prónparxin tôn psykhôn, kaì tèn taúte epoménen teratóde apokatástasin presbeúei. anátema ésto.)

(*Canonul I*; în Héfélé, *Histoire des Conc.*, trad. Abbé Delarc, 1870, vol. III, p. 401);

„XIV. Dacă cineva spune că toate ființele raționale se vor reuni într-o zi într-una, cînd hipostazele, ca și mădularele și trupurile, vor fi dispărut și că cunoașterea lumii viitoare va atrage cu ea ruina lumilor și lepădarea timpurilor, precum și doborîrea tuturor numelor și, în sfîrșit, o identitate a gnosei și a ipostazei; pe deasupra, că în această pretinsă restabilire (apocatastază) numai duhurile singure vor urma să subziste, așa cum era acest lucru în pretinsa preexistență: să fie anatema“.

Εἴ τις λέγει, ὅτι πάντων τῶν λογικῶν ἑνὰς μία ἔσται τῶν ὑποστάσεων καὶ τῶν ἀριθμῶν, συναναιρουμένων τοῖς σώμασι. καὶ ὅτι τῇ γνώσει τῇ περὶ τῶν λογικῶν ἕπεται κόσμων τε φθορὰ καὶ σομάτων ἀπόθεσις, καὶ ὀνομάτων αἴρεσις, ταυτότη ἔσται τῆς

γνώσεως καθάπερ καὶ τῶν ὑποστάσεων. Καὶ ὅτι ἐν τῇ μυθευομένῃ ἀποκαταστάσει ἔσονται μανοὶ γυμνοὶ, καθάπερ καὶ ἐν τῇ παρ' αὐτῶν κηθωρουμένῃ προνπάρξει ἐτύγχανον, ἀνάθεμα ἔστω. (Eí tis léghei, hóti pánton tôn loghikôn hépetai kósmon te phthorà kai somáton apóthesis, kaì onométon aíresis, tautótes éstai tes gnóseos katháper kaì tôn hypostáseon. Kaì hóti en tê mytheumé apokatastásei ésontai manoi gymnoì, katháper kaì en tê par' autôn letheruméne pronpárxei etýnkhanon anáthema esto.)

(*Canonul XIV*; în *ibidem*, p. 406)

„XV. Dacă cineva zice că viața Duhurilor va fi analoagă vieții care era la început, pe cînd spiritele încă nu erau căzute și decăzute, așa încît sfîrșitul și începutul vor fi asemănătoare și că sfîrșitul va fi adevărata măsură a începutului: să fie anatema".

Εἴ τις λέγει, ὅτι ἡ ἀγωγὴ τῶν νοῶν, ἡ αυτὴ ἔσται τῇ προτέρᾳ, ὅτε οὔπω ὑποβεβήκεσαν ἤ καταπεπτώ- κεισαν, ὡς τὴν αὐτὴν εἶναι τῷ τέλει, καὶ τὸ τέλος τῆς ἀρχῆς μέτρον εἶναι. ἀνάθεμα ἔστω. (Ei tis léghei, héti he agogé tên môn, he autè éstai tê protéra' ote hoýpe hypobebékesan é kataspeptókeisan, hos tèn autèn eînai tê télei, kaì tò télos tês arkhês métron eînai. anáthema ésto.)

(*Canonul XV*; în *ibidem*)

Se vede, deci, limpede că sinodul nu păstrează formula categorică cerută de Justinian, ci *condamnă doctrina apocatastazei în funcție de aceea a preexistenței sufletelor* (*Canonul I* zice: „pretinsa apocatastază care se leagă de ea") și a celorlalte concluzii trase din rădăcina acestei erori, așa cum am arătat-o mai sus, adică:

1) identificarea începutului cu sfîrșitul (*canon XV*) (care ar răpi orice sens creației, întrucît omul răscumpărat, restabilit în starea de nevinovăție de la început, ar putea păcătui; fapt care ar necesita o nouă răscumpărare, pentru o nouă restabilire, și așa mai departe — ceea ce ne duce la o doctrină vecină credinței în metempsihoză);

2) confuzie gnostică a tuturor lucrurilor în Dumnezeu, suprimarea ipostazelor, a trupurilor și subzistența exclusivă a gnozei (*canon XIV*), care transformă cuvîntul după care Dumnezeu „va fi totul în toate" în cuvîntul că „va fi totul într-una", ceea ce e cu totul altceva;

3) întruparea succesivă a Cuvîntului și restaurarea directă a lumii întregi prin jertfa Domnului (care nesocotește uniunea

hypostatică a firii Dumnezeiești în firea omenească în Iisus Hristos și sensul întregii antropologii creștine) (*canon* [...][28]).

Înțelegem acum de ce, întemeiat pe acest criteriu fără greș, părintele Sergiu Bulgakov avea dreptate să spună că nu este condamnată nădejdea că odată Dumnezeu va fi „totul în toți", ci numai doctrina restabilirii, în forma ei origenistă.

Și de ce doctrina asemănătoare a sf. Grigorie din Nysa nu e deloc condamnată, sfîntul părinte neamestecînd-o cu rătăcirile origeniste, derivate din principiul amintit.

Și, de asemeni, de ce nu are dreptate Racoveanu cînd lasă să se înțeleagă că învățătura acestui sfînt e suspectă de erezie, dar că această erezie i se trece cu vederea, întrucît, trăind înainte ca biserica să se fi pronunțat în această chestiune, problema era încă... liberă discuției.

(Mărturisesc că nu înțeleg acest fel de *libertate*, cînd e știut că sinoadele, în definițiile lor, nu inovează, niciodată; ci numai *restabilesc* ceea ce *constată* că au crezut *toți* sfinții părinți de la început.)

Rămîne, deci, sigur că *invocarea mărturiei sinoadelor ecumenice împotriva oricărei eshatologii „misericordioase" este abuzivă* și că pe nedrept e învinuită părerea părintelui Serghie Bulgakov... a fi *ciupită* de erezie pe această chestie.

Rămîne, firește, textul *Evangheliei lui Matei*, în jurul căreia poartă controversa, care, sînt de acord că trebuie admis întocmai.

Nu știu însă dacă acest text, grăit ca să ferească pe oameni de Iad, poate fi citat ca să răpească cuiva nădejdea mîntuirii.

Căci, se poate prea bine *nădăjdui* că nimeni nu va intra efectiv într-însul (nădejdea fiind înțeleasă aici ca o proiectare a dorinței) și că poate tocmai această *lipsă* va constitui *arderea* lui, fără a tăgădui nici că focul acesta este „vecinic", prin firea lui (*Mărturisirea ortodoxă*), nici că e „gătit Diavolului și Îngerilor lui", nici că dragostea lui Dumnezeu va mîntui, fără judecată, și nici că oamenii se mai pot pocăi după moarte; ci numai că: 1) la împlinirea timpului, s-ar putea ca toți să se întoarcă la Dumnezeu; 2) pentru cei morți fără ispășire, s-ar putea ca rugăciunile bisericii să cucerească îndurarea lui Dumnezeu; iar 3) hulitori ai Sfîntului Duh, în adîncul sufletului lor, nu se vor găsi.

Firește că aceste lucruri nu pot fi grăite cu certitudini.

Dar că *ele pot fi nădăjduite* și că *creștinul se poate ruga pentru ele*, fără păcat, e un lucru pe care-l vădesc nenumărate mărturii din viața bisericii, făcute, toate, cu „condescendență", bineînțeles; dar, de ce nu se-ntreabă preopinentul meu „nu numai" dacă e sau nu „pogorămînt", ci [și] ce relații există între credința, dragostea și nădejdea creștinului... și acest „pogorămînt"?

București, în ziua Nașterii
Maicii Domnului[29], 1934

PETRU MANOLIU

Cum se poate ca un om de rigoarea lui Petru Manoliu — reflectînd asupra discuției iscate de prefața lui Nae Ionescu în cartea *De două mii de ani* a lui Mihail Sebastian — să scrie în „Țintarul" său din *Credința* de la 28 septembrie [1934]:

„...toți acei cari s-au angajat în discuția aceasta trebuiau să știe: 1) această dezbatere este prima care se dă în România, dat fiind că, pînă acum, nimeni n-a discutat o problemă de teologie în cultura românească modernă și contemporană; 2) preopinenții trebuiau să aibă conștiința faptului următor, și anume că, în teologia ortodoxă, o atare discuție e cu atît mai grea, cu cît Biserica ortodoxă nu are o literatură a problemei și că deci discuția nu putea fi dirijată de texte, ci numai de răspunderea fiecăruia față de Adevăr"?

Nici una din aceste constatări nu e exactă.

1) Problemele teologice s-au mai discutat în cultura modernă românească. Cine nu ține minte polemica din 1929, pe chestia noii Pascalii[1]?

2) Există izvoare ortodoxe certe privitoare la cele două probleme puse în discuție de prefața lui Nae Ionescu: explicarea suferințelor istorice ale evreilor și posibilitatea mîntuirii lor. Nu lipsesc nici cei ce le cunosc, nici cei care ar vrea să le folosească. Ceea ce lipsește efectiv e *locul* unde ar putea să-ncerce, *astăzi*, lămurirea acestei probleme. Să așteptăm poate reapariția *Cuvîntului*[2], ca să nu se creadă că ne degajăm cumva răspunderea față de Adevăr!

GÎNDURI DESPRE STAREA BISERICII ROMÂNEȘTI ÎN STATUL LAIC

Gîndurile de mai jos nu urmăresc să întemeieze un program de acțiune pentru cineva, ci cată numai să înfățișeze o stare de fapt, cui vrea s-o vadă. Ele nu izvorăsc dintr-o conștiință dezrădăcinată de Biserică, dornică de înnoiri și de reformă a unor așezări pe care semnatarul acestor rînduri le crede și le mărturisește vecinice (*Luca*, XXI, 33): nici nu dau pas protestării fariseice a cîtorva, care se socotesc pe ei înșiși „curați", privind paiul din ochii altora, în locul bîrnei dintr-al lor. Nu, hotărît, rîndurile acestea nu sînt o critică a bisericii lui Hristos, „sfîntă, măcar că în sînul ei sînt și păcătoși", ci mai curînd o arătare a păcatelor noastre, ale tuturor, față de biserica lui Hristos, spre pocăință. Ele izvorăsc din strădania tuturor celor care stăruiesc într-o formulă de viață în care știu că este Adevărul, cu toate neînțelegerile, răstălmăcirile, trădările și răstignirile pe care le rabdă de la noi. Și constituiesc o încercare de a desprinde sensul păcatului nostru, al tuturor, față de o moștenire care ni s-a dat, să o păstrăm neștirbită, și pe care am nesocotit-o din trufie, încercînd s-o adăugăm, s-o prefacem, s-o „înălțăm" pînă la noi, pe măsura noastră, în loc să căutăm a ne potrivi noi ei, împlinindu-ne într-însa.

Criza vieții bisericești în România nu e, de bună seamă, o taină pentru nimeni. Împrejurările recente, ca și împrejurări mai vechi, o vădesc, fără putință de-ndoială. De la secularizarea averilor[2] și pînă la schimbarea calendarului și a pascaliei (aceasta din urmă neizbutită), de la prefacerea bisericii lui Hristos de către stat într-o anexă a brigadei de moravuri și pînă la așa-zisa autonomie bisericească după stilul șagunian de peste munți, de la distrugerea monahismului și pînă la politicianizarea clerului de mir, de la tunderea preoților și îmbrăcarea lor nemțește și pînă la pătrunderea simoniei în apucăturile episcopale și preoțești, de la golirea bisericilor și pînă la încercările de a atrage lumea prin „modernizarea" cultului, introducerea luminii electrice, programe artistice, sau prin acțiunea filantropică laică, de la dezvoltarea vertiginoasă a sectelor, care cuceresc pe cei mai zeloși rugători, și pînă la întrebuințarea jandarmilor ca agenți de încreștinare cu de-a sila a celor care s-au făcut sectanți, pentru că preotul nu vrea să le înmormînteze părinții fără plată, de la intelectualii care părăsesc biserica, încercîndu-și aiurea alt echilibru, și pînă la preotul care fuge după ei, imitîndu-le apucăturile și metoda, de la mentalitatea protestantizată cuibărită în mintea celor mai mulți cărturari bisericești și pînă la gesticulația catolicizantă a cîtorva episcopi care se vor „prinți" ai bisericii, în veac, la fel cu cardinalii, de la preotul de sat, care nu mai crede în demnitatea misiunii lui și care se preferă „intelectual", sau „deputat", mai curînd decît slujitor lui Dumnezeu, și pînă la patriarhul care, în biserică, vorbind unor intelectuali credincioși, chemați anume, ca să asiste la o slujbă pentru restaurarea stilului bizantin în cîntările liturghiei, își închipuie și mărturisește că respectul ce i se arată în mînăstiri și seminarii se datorește „meritelor sale personale", mai curînd decît faptului „că e acolo un popă neștiutor". Biserica văzută e sfîșiată, pentru păcatele noastre, ale tuturor, din neștiința unora, din necuviința altora și din prea marea îngăduință a tuturor.

Criza aceasta, din care am citat cîteva aspecte caracteristice, nu este de ieri, de alaltăieri. Privind lucrurile de sus de tot, se poate spune că, prin firea lucrurilor, latura lumească a bisericii e totdeauna, mai mult sau mai puțin, în criză. Pentru că, unitate văzută și nevăzută în același timp, ființa bisericii împreunează tainic lucruri care de obicei, în stare de păcat, numai cu greu pot sta împreună. Continuare a întrupării Domnului Hristos, biserica unește, în ființa ei, două firi, împreunate, dar neamestecate: una lumească, alta Dumnezeiască; una firească, alta suprafirească; una vecinică, alta trecătoare. Ca și Împărăția lui Dumnezeu, biserica e în mijlocul nostru, fără a fi din lumea aceasta. Și, ca și sufletul omenesc, și orice punct de atingere între Dumnezeesc și omenesc, orișice punct de hotar, biserica e, pe pămînt, în vecinică criză: biserică luptătoare. „Neliniștită e inima mea, spune undeva fericitul Augustin, pînă ce nu se va

odihni întru Tine, Doamne", caracterizînd această criză, pentru că, pînă la sfîrşit, este scris, grîul nu va fi despărţit de neghină, nici bunii de cei răi (*Matei*, XIII, 30).

Problema raporturilor dintre biserică şi stat, dintre puterea lumească şi cea duhovnicească, este, prin sine însăşi, o problemă foarte grea în teorie. Acesta, pentru că e imposibil de găsit un teren de discuţie comun între cel ce crede şi cel care nu crede. Căci, cel ce nu crede va făgădui bisericii orice aspect metafizic, supranatural, sau se va dezinteresa de dînsul şi va căuta să integreze biserica în stat, ca simplă funcţiune culturală, imanentă, tăgăduindu-i orice drept de supremaţie, statul fiind singura funcţiune imanentă organizatoare a valorilor şi categoriilor culturale. În vreme ce credinciosul, pentru care toată puterea vine de la Dumnezeu, nu va accepta, cu nici un preţ, să acorde statului o autoritate superioară celei bisericeşti, atunci cînd de la aceasta îşi trage statul legitimitatea, adică, singurul criteriu care separă puterea statului de forţa brută.

Pentru catolici, controversa izbucneşte în foc de artificii, în trei doctrine: doctrina supremaţiei absolute a bisericii (teoria puterii directe temporale a bisericii asupra statului); doctrina puterii indirecte a bisericii asupra statului, din pricina păcatului pe care îl pot face credincioşii din ordinul statului (de pildă, războiul), care dă acesteia un drept de intervenţie, practic, tot aşa de nemărginit ca şi primul; şi, în sfîrşit, doctrina după care toată puterea, deşi vine de la Dumnezeu, se exercită prin două organe diferite: puterea duhovnicească prin biserică şi puterea temporală sau lumească prin stat.

Pentru noi, ortodocşii, singură această din urmă teorie e exactă. Dar admiterea ei nu simplifică dezbaterea, dimpotrivă. Căci, pe de o parte, ea exclude, ca şi primele două, ideea unei puteri lumeşti care şi-ar avea izvorul altundeva decît de la Dumnezeu. De unde, un prim conflict cu doctrina suveranităţii naţionale şi a statului absolut. Apoi, după această doctrină, fiecare om este cetăţean, în acelaşi timp, a două împărăţii deosebite: una, care cuprinde lumea trupului şi a manifestărilor sale văzute, în măsura în care ating pe alţii (statul); alta, nevăzută, a sufletului (biserica). Dar nici aşa nu dispar dificultăţile, căci biserica nu e numai o putere nevăzută. Ea are un trup viu, o organizaţie şi o manifestare exterioară a vieţii tainice, prin cult.

Unde e, atunci, linia de despărţire dintre temporal şi spiritual? Şi, nu se va amesteca puterea lumească deloc în administraţia bisericii şi în aspectul văzut al vieţii tainice, în ritual? Faptele arată că, într-adevăr, se amestecă. De aci, credinciosul nu trage decît o încheiere: aceea că, în intervenţiile sale, puterea lumească împlineşte o misiune Dumnezeiască, un fel de episcopie *ad exteros*, cu care părinţii bisericii investesc uneori pe Împărat.

În chipul acesta, credinciosul îşi împacă teoria cu fapta; dar nu şi putinţa de a sta de vorbă cu cel credincios.

Dacă, prin urmare, este, prin firea lucrurilor, greu ca biserica lui Hristos să-şi găsească în veac un loc statornic, şi dacă problema raporturilor dintre biserică şi stat este, chiar pentru un stat creştin, o greutate, un echilibru pe o muche de cuţit, cu atît mai vîrtos va fi fost greu bisericii să îşi statornicească opoziţia faţă de un stat de factura celui pe care îl înfăţişează România modernă.

Statul românesc modern este, precum ştim, o alcătuire burgheză, născută din împletirea prefacerilor sociale care au urmat păcii de la Adrianopole cu ideologia radicală a generaţiei paşoptiste.

E firesc, deci, ca, într-o astfel de alcătuire, biserica să nu-şi afle nu numai aşezare, dar nici posibilitate de înţelegere. Şi faptele ne arată, într-adevăr, o cumplită răstălmăcire.

Vechiul stat românesc fusese, la obîrşiile lui, un stat ţărănesc, organizaţie firească de apărare a satelor împotriva cotropirilor. El se prefăcuse, pe nesimţite, de-a lungul veacurilor de supunere, într-un vast aparat de exploatare fiscală a stăpînitorilor, după modelul răsăritean, în care boierul mai mare jupoaie pe cel mai mic şi aşa mai departe, pînă la ţăran, alcătuind astfel un fel de suprastructură politică fiscală, dotată cu un minimum de organizaţie juridică, strict necesară perceperii dărilor şi tăriei funcţiilor agenţilor de percepere. Dedesubtul acesteia, poporul românesc îşi trăia, mai departe, viaţa sa hieratică, normală, încremenită în aceleaşi forme pe care ni le descoperă staţiile preistorice ale Geticei de altădată.

Biserica ortodoxă, biserică a obştei, se încadra acestei organizaţii de stat, participînd, prin stăpînirile mînăstireşti, la vasta întreprindere de exploatare a norodului. Ci, totuşi, adevărata viaţă a bisericii nu era viaţa acestei organizaţii exploatatoare.

Viața bisericească nu făcea parte din suprastructură. Ea se integra vieții zilnice a țăranului, dar nu prin administrație, ci prin viața de taină a bisericii prin cult. Dintre cele trei puteri, care constituiesc laolaltă puterea bisericii, *magisterium, ministerium* și *sacerdotium*, accentul cădea pe viața sacramentală, pe viața liturgică, pe taine. Acestea alcătuiau, cum e și firesc, și potrivit cu firea ortodoxiei răsăritene, esența vieții bisericești a poporului. Viața religioasă nu era trăită atît în latura ei intelectuală, dogmatică sau activă, în opere filantropice, cît în legătura ei rituală. Aci, în cultul care îmbrățișa viața omului de la leagăn la mormînt, într-o rețea sărbătorească de ceremonii, a căror principală funcție era ridicarea omului din grija vieții de toate zilele și ridicarea lui peste el însuși, în contemplație și topirea sufletelor în evlavie. Participarea la o slujbă, rostită chiar într-o limbă fără înțelegere, cum era slavoneasca veche, își împlinea rostul, căci, prin uniformitatea cîntării și a tipicului, fiecare regăsea locul închinării. Și, apoi, ritul bisericesc opera ca și un gest magic. El robea sufletul omului, îl înlănțuia, smulgîndu-l din preocupările materiale, după cîntecul hieruvicului, care spune: „toată grija cea lumească să o lepădăm".

Omul devenea ușor, sufletul se ridica, în cîntările de laudă care porneau de la strană, și sufletul s-ar fi desprins de trup și ar fi zburat spre Dumnezeu, dacă un sentiment de jenă, de stînjeneală, venită din incomoditatea sau din chinuirea trupului în genunchi, în picioare sau făcînd mătănii, nu ar fi unit, parcă într-un fel de contrapunct, norodul, într-un alt sentiment de comunitate, de apăsare, de răbdare, de păcat și de durere.

Topit în acest sentiment puternic de „evlavie", caracteristic numai răsăriteanului, omul dobîndea un fel de vedenie a universalității sale. El se simțea în comunitate cu toți cei care ascultau aceeași slujbă, și pentru că slujba era neschimbată, și pentru că starea lăuntrică era plămădită de cîntare după tipic, el se regăsea în aceeași comunitate de atitudine emotivă, în aceeași poziție de pregătire pentru primirea harului, cu toți cei ce se rugau cu el pe aceeași lege; ba, mai mult, se simțea solidar cu morții, cu părinții săi, care ascultaseră aceeași liturghie, și de care se mai apropia și prin pomeni. Astfel, biserica țesea în om o unitate de simțire comună întregii creștinități răsăritene, care stă, desigur, la baza identificării neamului și a legii cu creștinătatea și cu omenia.

Orșicare sentiment de clasă dispărea, se topea și el, ca toată cealaltă grijă omenească, și argatul, de la locul său, era în comunitate de duh cu boierul și cu cărturarul. Ei făceau o singură „obște", un „sobor" și acesta cată a fi adevăratul înțeles al stării de ecumenicitate ortodoxă. Nu e unitatea intelectuală realizată pe o afirmație dogmatică, ci o unitate de simțire, de smerenie și de închinare, realizată în fața tainei, prin cuprinderea sufletului de către rit și plămădirea prin el a unei stări de receptivitate, vestind apropierea Duhului.

În afara păstrării legăturii de continuitate apostolică prin punerea mîinilor, viața administrativă nu avea, în acest complex, decît prea puțin de făcut. Preotul era la rînd cu ceilalți. Și, în afară de slujbă, în veac, putea fi, și era adeseori, unul din agenții fiscali de execuție a norodului, iar asta, cu totul în afara slujbei sale bisericești. La fel cu învățătura, care se transmitea mai mult oral și de la sine, repetata ducere la biserică făcînd pe oameni să știe rînduiala și sfinții pe de rost, înțelepciunea populară nutrindu-se, în afara experienței zilnice, și cu reminiscențele slujbei religioase.

Era firesc ca într-o astfel de organizație, clericalismul să constituie un nonsens, întrucît clerul nu se bucura de privilegii specifice în organizația de stat, ca în Apus.

Autoritatea preoției, esențială în materie liturgică, întrucît, fără preot, norodul ar fi rămas lipsit de jerfa cea fără de sînge și de toată viața sacramentală care decurge din ea, era, de fapt, mult mai slabă ca-n Apus, în ce privește puterea de învățătură și organizația bisericească.

Am spus că specificitatea ortodoxiei stă în accentul pe care îl pune viața religioasă pe trăirea acestei vieți harismatice, liturgice, necum pe definirea dogmei sau pe durerea unei organizațiuni bisericești puternice, în veacul de acum menită să realizeze o unitate juridico-politică, în genul bisericilor din Apus. Unitatea bisericească nu a fost niciodată, în Răsărit, o construcție, ci o stare de fapt, o comunitate duhovnicească; altfel zis, de comunitate a vieții tainice.

În materie de învățătură, singurul criteriu al infailibilității este păstrarea nealterată a tradiției, fără adaos, așa cum a fost primită. Curăția ei stă în nestricarea ei, în invariabilitate. Așa că, *Scrisoarea patriarhilor* poate să precizeze, fără teama de a

fi învinuită de protestantism, că „nestricarea dogmei și curăția rînduielii nu sînt date în paza unei ierarhii oarecare, ci a întregului cler și popor bisericesc, strîns uniți în dragoste reciprocă, [aceia] care sînt, cu alt nume, însuși trupul tainic al lui Hristos, biserica credincioșilor“. Nedeosebind, deci, funcțional o biserică învățătoare de o biserică învățată, compusă una din cler, alta din laici, magisteriul, puterea de a învăța, dată apostolilor (*Matei*, XXVIII, 19), s-a exercitat, în ortodoxie, în strînsă legătură cu viața de taină, învățătura predîndu-se direct din tată-n fiu și controlîndu-se cu prilejul împlinirii tainelor, de către preot. (E, poate, în acest fel, lipsit de semeție de a răspîndi învățătura, temeiul pentru care nici o sectă nu s-a lipit de sufletul acestui popor, cuibărindu-se pe acest pămînt, fără a fi, mai curînd sau mai tîrziu, absorbită în masa mare a drept credincioșilor. Aceasta, pînă de curînd.)

Cît privește ierarhia și organizația bisericească, este drept că mitropoliții țării ședeau în divanul domnesc. Dar nu se poate spune că aceștia făceau politică, în sau prin biserică. Sensul prezenței puterii bisericești în sfatul domnesc era altul. Biserica era, cum am văzut, stăpîna sufletului credincioșilor, a norodului, a țării. Prin biserică, stăpînirea dura o punte de legătură cu acesta. Prin ea, stăpînirea dobîndea, în ochii norodului, legitimitatea fără de care Domnia nu ar fi fost decît o uzurpare. Într-o țară în care principiul ereditar nu se statornicise în linie descendentă exclusivă, ci la oricare „os de domn“ și în care competițiile la domnie, cu tot cortegiul lor de intrigi și de răsturnări interne, făceau „bucuria nebunilor“, faptul că osul de domn era uns în biserică, acorda stăpînirii sale un prestigiu special, aproape un fel de preoție de har, care, fără a merge la noi pînă la considerarea Domnului ca șef al bisericii văzute, ca-n Rusia, dădea acestuia o recunoaștere religioasă în sufletul credincioșilor pentru care viața duhovnicească și afuriseniile nu erau numai vorbe goale.

În esența ei însă, viața religioasă a Răsăritului a rămas constant îndepărtată de pămînt, asocială, cu ochii ațintiți la viața cea de peste veac, care începe dincolo de porțile mormîntului.

Unii au comparat această stare a Bisericii de Răsărit cu un copac intrat în iarnă, care nu a putut da roade culturale ca-n Apus, din pricina împrejurărilor vitrege în care a fost așezată. Eu cred

că nu e aci numai un fapt contingent, ci și o latură de structură esențială, care se vădește în deosebirea de atitudine dintre Apus și Răsărit față de lume.

Sub acest raport, biserica apuseană a suferit, în jurul anului 1000, transformări esențiale. Dezamăgită de așteptarea zadarnică a sfîrșitului, care întîrzie peste acest an, Biserica de Apus începe o lungă evoluție de adaptare la veacul de aci. Apusul pierde sentimentul primitiv, eshatologic, uită precaritatea esențială a vieții pămîntești și ațintirea privirii duhovnicești asupra lumii celeilalte. Catolicismul se organizează. Ierarhia lui ia forme statale. Unitatea lui se cere concretizată într-o autoritate pămîntească stabilă, după modelul principatului pămîntean. De unde, și primatul papalității. Doctrina se fixează, de asemeni, în teze filozofice raționale. Arhitectura, în catedrale. Liturghia orală trece în cărți. Rezultatul e acel strălucit veac al XIII-lea, în care această orientare spirituală își află cea mai desăvîrșită întruchipare. Dar care cuprinde, închis în el, viermele Renașterii, ca pe o negare în perspectivă.

Într-adevăr, identificarea antihristică, monstruoasă, a împărăției lui Dumnezeu cu a Mamonei nu întîrzie să dea roade. Terestrizarea misiunei bisericii o face să abdice de la funcția ei spirituală, de unificare duhovnicească a soborului. Ocupată de treburile veacului, biserica lasă spiritualicește valențe libere, care vor dezvolta, încă de la sfîrșitul secolului al XII-lea, o serie de mișcări religioase, mai întîi în marginea bisericii și apoi împotriva ei, care vor cristaliza, trei veacuri mai tîrziu, în protestantism. Între mișcarea albigenzilor, a fraților Duhului Sfînt, maestrul Eckhart și lutheranism e un fir neîntrerupt de viață religioasă, care își caută o matcă pe care catolicismul a umplut-o cu politică și cu pămînt, perfect paralelă mișcării care duce, pe celălalt făgaș, catolicismul, de la Inocențiu al III-lea la Alexandru al VI-lea.

Gîndurile acestea, aparent îndepărtate de preocupările acestui studiu, își au totuși importanța lor, pentru că ne înlesnesc să înțelegem schimbările pe care întemeierea statului românesc burghez le-a atras cu privire la structura vieții noastre bisericești. Pentru că, prefacerea fundamentală pe care acest stat a impus-o bisericii noastre stă tocmai în *deplasarea accentului vieții bisericești de la momentul tainic, liturgic, la momentul învă-*

țăturii morale și al organizației, împingînd astfel viața religioasă într-un impas din care cu greu va putea ieși, obligată să-și legitimeze, în chip protestant, existența față de stat și obligată să făptuiască [în mod] catolic, dar în folosul acestuia.

Am arătat că statul laic prezintă o neînțelegere fundamentală a treburilor bisericești. El își închipuie întotdeauna că biserica e o organizație, după chipul și asemănarea sa. Alcătuire juridică, formală, statul va căuta să dea o structură formală și alcătuirii ierarhice a bisericii, ca și cum aceasta și-ar trage puterea de la legea de organizare, ci nu de la Duhul Sfînt. Astfel, preoția va deveni o funcțiune publică și viața religioasă un fel de învățătură morală, în genul *instrucției civice, menită să țină* coeziunea norodului și să-l împiedice să afle unele lucruri a căror aflare ar putea tulbura liniștea în stat.

Inspirați de o concepție a bisericii valabilă pentru Apus, dar cu totul străină, precum am arătat, de ființa bisericii noastre, anticlericalii noștrii și-au propus să răpească, pe de o parte, orice influență politică bisericii, iar pe de alta, să o întrebuințeze ca unealtă în slujba intereselor statului burghez.

Profitînd de firea răbdătoare a norodului, au pus astfel la *discreția statului* întreaga organizație bisericească, confiscîndu-i averile, punînd alegerea episcopilor la discreția unor corpuri legiuitoare compuse și din necredincioși și luînd asupră-și salarizarea corpului preoțesc.

Pe de altă parte, profitînd de unele analogii dintre virtuțile *creștinești și virtuțile burgheze* (cinstea, cumpătarea etc.), statul a substituit catehismul său, catehismului creștinesc de pîn-atunci, prin trecerea la stat a învățămîntului teologic, din mîna bisericii. Lucrul s-a făcut pe nesimțite și așa de măiastru, că cei ce predau catehismul, abil instruiți în seminarii la discreția statului, mai că nu au băgat de seamă această substituire.

Transformarea aceasta s-a făcut, desigur, și cu ajutorul schimbării de structură spirituală care a însoțit „evoluția“, adică, ridicarea burgheziei, odată cu dezvoltarea vieții noastre moderne românești.

Căci burghezia, *oriunde triumfă*, deplasează accentul de la Dumnezeu la om și de la momentul contemplației la acel al acțiunii.

Țăranul, prin structura mentalității sale, magice, și prin condițiile activității sale, era lesne accesibil vieții de taină.

Căci el nu crede în uniformitatea împrejurărilor naturii care apasă asupra muncii sale. El știe că ploile vin neregulat, că grindina cade la-ntîmplare. Că soarta producției muncii lui e schimbătoare și nu atîrnă de vrednicia lui și nici de vreo relație mecanică pe care el s-o poată stăpîni. Chipul după care se petrec aceste lucruri i se pare fie lăsat la întîmplare, fie stăpînit de arbitrariul unei ființe atotputernice: Dumnezeu.

Dimpotrivă, activitatea țăranului exclude, de obicei, orice risc și inițiativă. Fie prețul urcat sau scăzut, fie vremea de ploi sau secetoasă, el seamănă cum a apucat, ogorul propriu. El nu se orientează rațional, după conjunctură. Nu face supoziții. Muncind, împlinește un rost inerent, o menire a firii sale, îndură o fatalitate. Iraționalismul concepției lui despre viață e compensat prin regularitatea făptuirii lui tradiționale.

În aceste condiții, se poate surprinde o corelație însemnată între structura *ethosului ortodoxiei, arătat mai sus, și mentalitatea* agrariană, precum și aria de dezvoltare a bisericii ortodoxe, mai ales în țări agricole ca a noastră. Deși nu exclusiv, lucrul are oarecare importantă tipologică.

Burghezia e, în genere, dimpotrivă, puțin accesibilă vieții de taină. Concepția ei despre lume este, de obicei, raționalistă. Om așezat el însuși, burghezul crede în stabilitatea lucrurilor lumești, căci el *trebuie să clădească și cine ar putea clădi pe un vulcan?* Burghezul crede, astfel, în principiul uniformității. Pentru el, realitatea e condusă de legi nestrămutate, iar taina nu e decît o necunoaștere provizorie a acestora. Iraționalitatea nu e cu totul exclusă din concepția burgheză, dar ea este cantonată în domeniul practic, al acțiunii, sub forma inițiativei și a riscului, unde burghezul este îndrăzneț, aventurier și om de întreprindere, de acțiune. El crede în puterile lui și prețuiește mai mult făptuirea eficientă, decît contemplația. Contactul cu realitatea, burghezul nu îl ia prin cunoașterea dezinteresată a esenței lumii, ci prin mînuirea ei pentru scopurile sale practice. Probă: Bacon.

În marea transformare care, de la Renaștere, a prefăcut în chip raționalist Apusul și care se apropie de soroc, religia este supusă alternativei de a se închide în limitele rațiunii suficien-

te sau să piară, ca forță „obscurantistă, retrogradă, anacronică" etc. Cel puțin așa pretind raționaliștii. Dar, închisă între cerul cu stele de peste capul lui Kant și lumea morală din lăuntru. Dumnezeu este pus, cum s-a spus, „la remorca filozofiei morale". Biserica se încearcă a fi despărțită de viața ei tainică, transformîndu-se într-un instrument de moralizare a vieții sociale, într-o anexă a mijloacelor de menținere a ordinei în stat. Prin aceasta, însă, biserica încetează de a fi biserică și se transformă în societate anonimă.

Întru aceasta, se poate spune că statul românesc a reușit de minune. Dar, în măsura în care a reușit, s-a compromis și încercarea lui. Pentru că, în măsura în care preoția a încetat să fie preoție, devenind clientelă politică, biserica, [aceea] care nu făcea politică, a început să facă politică și, în măsura în care slujba a început să fie neglijată, pentru amvon și conferințe, centrul intelectual s-a deplasat de la biserică la Universitate și lumea a început să fugă din biserică, în măsura în care nu o rețineau aci motive străine de aceasta (de pildă, cele naționale, în Ardeal).

Astfel, statul a ajuns să piardă rodul așteptat: sprijinul duhovnicesc al bisericii, pe care aceasta nu i-l putea da decît atîta timp cît preotul ar fi rămas preot, și a creat, în schimb, o categorie de profesioniști care se îndoiesc ei înșiși de rostul misiunii lor și care nu mai caută în ea decît un *mijloc* de a „ajunge" mai repede în viața publică. Poziția aceasta falsă a fost întărită și mai mult după război, prin contribuția bisericii ortodoxe de peste munți, care, în concurență cu biserica unită (acea biserică [anume] care și-a închipuit că poate deosebi *neamul* de *lege*, lepădîndu-se de „lege" ca să mîntuiască „neamul" (!), a fost ispitită să adopte metodele acesteia.

Laicizînd miluirea bisericii, acțiunea anticlericalilor noștri a avut, prin urmare, un rezultat cu totul potrivnic celui urmărit. Într-atît e de adevărat, că: de ce ți-e frică, nu scapi niciodată!

O revizuire a raporturilor dintre biserică și stat se impune, deci, în măsura în care statul, din organizație formală destinată să asigure ordinea și dreptatea, cum este statul liberal, se transformă într-o funcțiune politică de coordonare efectivă a tuturor resurselor și tuturor formelor de viață ale națiunii.

Această revizuire nu poate veni decît de la dezrobirea bisericii din robia babilonică a statului nostru laic și din *restaurarea vieții liturgice în toată strălucirea ei în activitatea bisericii în chip precumpănitor și asupra vieții intelectuale și asupra celei active*, pe care a pornit-o greșit, credem, reînnoirea. Căci, curățirea vasului vine dinăuntru și ne e spus să căutăm mai întîi Împărățirea lui Dumnezeu, și toate celelalte ni se vor da nouă pe deasupra. Ci, în viața tainică a bisericii avem, cu toții, căi fără greș de îndreptare către Împărăția Domnului.

Nu putem spune care va fi forma acestei restaurări bisericești. Dar ceea ce putem spune sigur este că, dacă nu va avea drept rezultat reînviorarea vieții tainice a bisericei, orice restaurare va fi zadarnică.

O asemenea revizuire se impune și în interesul bisericii, și al statului. În interesul statului, pentru că, în măsura în care biserica a rămas vie în sufletele credincioșilor, precum a rămas în fapt, și întrucît acești credincioși alcătuiesc și tradiția și majoritatea poporului nostru, întrunind, deci, amîndouă criteriile: și calitativ, și cantitativ, care precumpănesc în organizația politică, acesta va căuta mai departe la Dumnezeu, și nu aiurea, izvorul oricărei legitimități. Deci, și a statului din care fac parte.

Statul nu are decît de cîștigat din recentrarea vieții religioase asupra vieții duhovnicești. Căci, pe de o parte, biserica nu va împieta asupra funcțiunilor lui sociale, iar pe de alta, numai ordonînd pe om țelului său Dumnezeiesc și împăcîndu-i cugetul, omul devine apt împlinirii adevăratei sale meniri pămîntești.

În interesul bisericii, nu încape îndoială că este o revizuire al cărei țel stă în repunerea în toată strălucirea a miezului ființei sale și în curățarea copacului credinței de toate omizile care au năpădit-o.

Starea actuală este pentru biserică atît de rea, încît nu știu dacă și o separație a bisericii de stat nu ar fi mai folositoare bisericii, decît starea de astăzi.

E adevărat că această soluție ar întîmpina greutăți fără număr, căci statul ar trebui să redea bisericii averile confiscate la secularizare, ceea ce nu poate face.

Iar decretarea religiei ca afacere privată, pentru că așa cred trei sute de inși, atunci cînd zece milioane cred într-alt fel (fie ei și proști..., dar mulți), nu e, desigur, o soluție satisfăcătoare pentru stat.

Pentru că, în măsura în care credința e încă vie în popor, un stat care ar face asta și-ar tăia singur craca de sub el, depărtîndu-se de sufletul poporului. Poporul l-ar îngădui poate mai departe și așa, precum a îngăduit atîtea asupriri străine; dar e o întrebare dacă un stat care vrea să aibă în mîini destinele norodului său își poate îngădui să se înstrăineze într-atît sufletul acestuia, fără să se condamne la o sterilitate radicală. În măsura în care statul românesc vrea să-și sporească realitatea, el nu poate fi decît mai aproape de biserică și mai înțelegător al ei, decît a fost statul liberal laic pînă astăzi.

Se vor găsi însă oameni să înțeleagă necesitatea acestei revizuiri? Din adîncul durerilor de astăzi, care ne încearcă sufletul mai crunt decît ne încearcă criza trupul, credem că da. Și dacă nu se vor găsi, tot nu vom deznădăjdui. Pentru că, nepătrunse sînt căile Domnului și soarta bisericii lui nu stă numai în mîna oamenilor.

SÎNT PENTRU ÎNGROPARE

Sînt, fără discuție, pentru îngropare. Incinerarea este semnul deznădejdei în viața viitoare.

1) În privința materiei. Arzîndu-te, din tine se alege cenușă; adică, praf și fum. Altfel, te duci în pămîntul de unde ai venit, căci „din pămînt ai venit și în pămînt te vei întoarce".

2) În privința structurii. Prin ardere, se distruge orice alcătuire a trupului. Prin îngropare, nu se distruge. Pentru noi, moartea este despărțirea sufletului de trup. Trupul ajunge în pămînt iar sufletul așteaptă la judecată să învie în trup, adică, să-i adune trupul în ceruri. Incinerarea distruge ideea planului de structură după care e alcătuit trupul.

3) În privința moralității, arderea este păgînească și ai sentimentul că nu mai rămîne nimic după tine. Prin ardere rupi, de asemenea, cu tradiția părinților noștri, care întotdeauna au fost îngropați. Tradiția se păstrează făcînd ceea ce au făcut înaintașii, și prin îngropare ei dovedeau nădejdea întru înviere. A te lăsa incinerat înseamnă a renunța la nădejdea învierii.

O CRUCE PE MORMÎNTUL EROULUI NECUNOSCUT

Așadar, tineretul românesc înscris în Garda de Fier a vrut să pună o cruce la Mormîntul Eroului Necunoscut și a fost împiedecat s-o facă.

Stranie împiedicare...

Stranie, pentru că tineretul Gărzilor de Fier a avut gîndul cel bun, gîndul adevărat al oricărei conștiințe creștinești în fața unui cult străin, adus din țări ce nu mai cred în Dumnezeu și care au simțit totuși, în primii ani după război, nevoia unui substitut, a unui simulacru de credință.

Căci fără cruce la mormînt, cultul „eroului necunoscut“ nu e un cult creștinesc! Pentru cei care cred în Iisus Hristos, nu există mîntuire în afara Lui și nimeni nu poate sta pentru semenul său în fața lui Dumnezeu și a oamenilor, decît în măsura în care se împărtășește prin Biserică, de îndoita Lui Fire: Omenească și Dumnezeiască. În termeni teologici, Iisus Hristos, Dumnezeul întrupat, este singurul om care are o fire generală, o „natură universală“, la care pot lua parte toți oamenii și care poate, cu alte cuvinte, să stea pentru toți, să-și ia asupră-și păcatele lumii și să se jertfească pentru ele.

Figura jertfei tuturor celor căzuți pentru neam, printr-un om singur, în care toți românii să le aducă prinosul sufletului lor de recunoștință și-nchinare, nu e îngăduită *creștinilor* decît întru Hristos. În afară de cruce, acest semn văzut al jertfei universale, care rămîne „semnul mîntuirii, chiar dacă l-au înfipt necredincioșii“, piatra de pe Mormîntul Eroului Necunoscut e pentru creștini o piatră de poticnire, de idolatrie, de sminteală. De lucrul acesta, firește, puțin le-a păsat statelor din Apus, căzute pe mîna cultului fără Dumnezeu, pe mîna francmasoneriei. Ele nu puteau privi decît cu ochi buni o astfel de substituire, care slăbea resorturile rugăciunii creștinilor cu care nu se prea aveau bine! Dar de lucrul acesta sîngera inima celor care, pierzînd părinte, soț, fiu, frate, urcau cu gînd duhovnicesc la Mormîntul din dealul Expoziției[1].

Și iată că tineretul acestei țări simte instinctiv aceste lucruri. Preoții merg alăturea de el să-nfigă o cruce la căpătîiul Eroului Necunoscut, spre a-l cuprinde și pe el în nădejdea mîntuirii creștinești universale, prefăcînd astfel în locaș adevărat de rugăciune locul unde zace semnul viu al jertfei românești. Căci crucea nu-i numai simbol, dar și putere!

Dar tineretul e împiedicat s-o facă din motive... urbanistice, se zice.

Amară rătăcire e rătăcirea celor rupți de sufletul acestui neam!

Și să fie numai atît? Să nu ascundă oprirea așezării crucii vreun alt gînd? Nu și-or fi zis cumva cei care au zidit Mormîntul Eroului Necunoscut că acesta ar putea fi „turc“, „ovrei“ sau necreștin — și de aceea vor fi împiedicat-o?

Și mai amară rătăcire... Căci aceasta ar însemna că statul recunoaște un „cult universal“ al omului, care trece peste cultele particulare, adică, cu alte cuvinte, că statul român tăgăduiește Bisericii caracterul ei absolut și-i substituie un cult al „omenirei anonime“, peste cultul creștinesc. Dar atunci, nici un creștin n-ar mai putea merge la mormîntul acestui erou dezmoștenit, pentru care faptul de a fi ales să reprezinte jertfa neamului românesc echivalează cu un blestem, acela de a zace fără cruce, în afară de nădejdea învierii universale, smuls din comunitatea veșnică a Bisericii din care a făcut poate parte în viață...

Nu. Lucrul acesta nu-i îngăduit. Nu-l poate îngădui nici o conștință creștinească temătoare de soarta de după moarte a celor ce i-au fost dragi. De orice „cult“ particular ar fi în fapt, ca reprezentant al jertfei neamului românesc, Eroul Necunoscut nu poate fi smuls din nădejdea mîntuirii, așa cum o așteaptă imensa majoritate a acestui neam, fără a fi smuls din chiar sufletul lui. Încă o dată, crucea așezată chiar de necredincioși nu e mai puțin semnul mîntuirii tuturor.

Oprirea așezării crucii face parte din cortegiul nemărginit de jigniri la care e supusă conștiința creștinească a acestei țări, din partea celor ce nu mai cred în nimic și care cred că pot strica, pe nesimțite, sufletele celor slabi de suflet. (Cine se roagă

astăzi fără cruce face la fel mîine, și-or fi zis!) Din fiecare, tineretul a-nțeles lucrul pe care oficialitatea bisericească ar fi trebuit să-l înțeleagă. E un semn bun.

Că lucrul nu poate fi făcut, în chip deschis, printr-o procesiune a credincioșilor? Prea bine. Lucrul poate fi început din nou, pe furiș. Și să vedem cine va mai îndrăzni atunci să *smulgă* crucea care se va găsi înfiptă într-o zi, acolo, la Mormînt.

Să avem încredere în tineret.

GÎNDURI PENTRU NAȘTEREA DOMNULUI

Însemnări pentru o metafizică a Bucuriei

Oamenii se nasc, cresc, se frămîntă, năzuiesc, suferă și pier. La fel ca oamenii, se ridică neamurile și Împărățile cresc, înfloresc o clipă, dăinuiesc și cad. Și, la fel cu oamenii și cu Împărățiile, dar în alt ritm, se aprind stelele cerului, luminează o vreme și se sting... Și, prefacerea aceasta pare omului inelară, condiția nașterii din nou e moartea, totul trece[1], totul se-ntoarce fără de sfîrșit. Și, din adîncul amărăciunii sale, Înțeleptul, care pare că presimte-n El, totuși, altă chemare, fie măcar ca-n vis, o fărîmă de năzuințe spre vecincie, rostește cu amărăciune (de unde, oare, amărăciunea asta, dacă în lume sînt toate cum au fost?): „Zădărnicie a zădărniciilor, totul e zădărnicie!"[2]

În fața acestei deznădejdi a sufletului omenesc rămas de sine și văduvit de Dumnezeu, de bucurie, biserica, creștinii lumii întregi răspund, din toate vremurile, cu un fapt, cu unul singur: Crăciunul.

Crăciunul nu e numai un prilej întîmplător de veselie și de îndestulare întru cele pămîntești, cum socot unii moraliști, privind la cei mulți și mărunți, care se veselesc într-astfel. Spunînd acestea, moraliștii sînt, desigur, mai păgîni ca ceilalți. Iată de ce.

E drept că, urmînd unui îndemn tradițional, rămas din moși-strămoși, Crăciunul e o zi de-ndestulare întru toate, cerești și pămîntești. E, după Paște, cea mai mare sărbătoare și cată a fi serbată ca atare. Dar, ceea ce nu văd acești moraliști e legătura tainică de la semn la preînchipuire, ce leagă acest Crăciun de-ndestulare, chiar dacă-n fond acei care-l serbează-i pierd semnificația. Căci, a-nceta să dăinuiască, pentru o conștiință, o semnificație, nu-seamnă, cîtuși de puțin, că în realitate relațiunea de la conținut la simbol e stricată. Simbolul poate deveni cel mult irelevant, aceluia ce nu vede, în lumea mărginită

a faptelor noastre de conştiinţă. În lumea metafizică a esenţelor, relaţia dintre semnificat şi semn nu este zdruncinată, prin lipsa de revelanţă. De aceea, dincolo de conştiinţele ce pier, rămîne, în orice simţămînt de-ndestulare întru cele de aci, în orice sentiment de bucurie plină, o referinţă tainică, una care orientează metafizic această bucurie către realitatea pe care acest Crăciun o simbolizează; mai mult decît atît, o preîntruchipează, pentru cugetul creştin.

Astfel, tradiţia poartă de-a lungul vremurilor închise-n coaja unor semne, multora indescifrabile, ca un sîmbure-ntr-un fruct, semnificaţia esenţială.

Care-i, deci, înţelesul acestui Crăciun, de venirea căruia se leagă bucuria noastră?

În faptul acelui mic slujbaş care şi-a agonisit cu trudă, din sudoarea unui an, cu ce să-şi dea şi el prilej de bucurie de Crăciun, stă-nchisă într-un semn, în mic, ca o icoană a strădaniei omenirii întregi către mai bine, către un ideal de împlinire, către-nălţime. Şi, tocmai acestei strădanii — a cărei culme, pentru noi, creştinii, este Maica Domnului, acest suspin al firii după mîntuire — îi răspunde, nu ca un ţel, dar ca o împlinire, însemnătatea zilei de Crăciun. În ea, aşteptarea omenirii întregi şi-n omenire, a fiecăruia din noi, aşa cum sîntem, cu patimile noastre, cu păcatele şi cu micimile noastre, îşi află un răspuns, o dezlegare. E semnul că strădania noastră nu e în zadar, că nu în zadar năzuim către mai bine. Că strădania noastră s-a auzit la cer şi că nu mai sîntem de acum sortiţi risipei, că glasul nostru a aflat răspuns la Scaunul Domnesc, că, în sfîrşit, vom avea parte de dreptate. Spre asta năzuieşte, de o mărturiseşte sau de nu o mărturiseşte, toată străduinţa omenească.

Sterpi sîntem toţi prin firea noastră şi robi sîntem toţi prin fire. Ne robim tuturor; ne robim ţelurilor făptuirii noastre, ne măcinăm în luptă cu puterile lumeşti, să-nfăptuim visurile care ne-au robit; ne robim şi nouă înşine, şi unii altora, numai şi numai ca să avem parte de-mplinire. Ba, chiar şi atunci cînd, mîndri, revoltaţi, asemeni lui Spartacus, vrem să ne azvîrlim lanţurile şi să fim, nu facem decît să ne schimbăm robia.

Şi iată că, dintr-o dată, avem semn: că stîrpiciunea noastră şi-a aflat limanul, că goliciunea noastră şi-a aflat îmbrăcămintea, că năzuinţa noastră şi-a aflat întruchipare, că s-a născut Domnul nostru adevărat, care ne va face dreptate.

Ce minunat grăieşte *Acatistul Bunei Vestiri*, profetizînd Crăciunul, către Maica acestui Împărat:

Bucură-te Maica mielului şi a păstorului,
Bucură-te începătura minunilor lui Hristos,
Bucură-te mîngîierea lui Adam cel văzut;
Bucură-te ştergerea lacrimilor Evei,
Bucură-te turnul fecioriei
Bucură-te haina celor goi de-ndrăznire,
Bucură-te că Împăratului eşti Tron,
Bucură-te ceea ce porţi pe Cel ce poartă toate,
Bucură-te scară pe care s-a pogorît Dumnezeu,
Bucură-te punte ce treci la ceruri pe cei credincioşi,
Bucură-te că cele cereşti saltă împreună cu cele pămînteşti,
Bucură-te ceea ce ai zugrăvit chipul spălării,
Bucură-te prin care răsare Bucuria.

Astfel, bucuria fiecăruia închide într-însa simbolul adînc al Bucuriei Naşterii lui Dumnezeu, fără de care nu e bucurie. Căci, ce e, oare, bucuria, dacă nu simţirea aceasta a împlinirii năzuinţei, simţirea aceasta a îndestulării, a rodirii, simţirea aceasta că strădania nu-i stearpă, c-ai dobîndit ceva de preţ, c-ai şi tu un rost în lume, parte.

Două lucruri sînt de ţinut minte de aci:

1) întîi, că *Acel care se naşte-i Dumnezeu*, şi 2) că *Dumnezeu*, într-adevăr, *se naşte*. În acestea sînt prinse, pe scurt, rosturile adînci ale înţelesului zilei de Crăciun.

Acela ce se naşte-i Dumnezeu, am zis. Dumnezeu, şi *nu ştie ce om mare*. Este, aci, un semn deosebitor, o piatră de hotar între creştin şi necreştin. Oricît de mult ai venera pe Iisus Omul, dacă nu ai ajuns să crezi că-i Dumnezeu, zadarnică îţi e credinţa şi stearpă îţi este bucuria. N-ai Crăciun! Căci, nu oglindirea şi strălucirea omului, a oricărui om, dă bucuria; ci, desăvîrşirea neasemuită a acestui fapt: „Iată că ni s-a născut Dumnezeu!" Acesta-i semnul şi aceasta ne e tăria: „Că atîta a iubit Dumnezeu lumea, că a trimis pe însuşi Fiul Său, ca cei ce cred în El să nu piară şi să aibă viaţă vecinică" (Ioan, III, 16[3]).

Întreaga *Evanghelie* e aci. Și, n-avem altă bucurie, decît asta: „Iisus Hristos Dumnezeu întrupat". Aceea ce ne mîntuie nu e mărimea omului, ci îndurarea lui Dumnezeu. Și, pentru c-am văzut-o în Hristos, știm că putem să avem parte și ne bucurăm într-Însul. Iar dacă Hristos n-ar fi Dumnezeu, nașterea lui n-ar fi mîntuitoare și Bucuria Crăciunului ar fi, ca atîtea altele, bucurie mincinoasă.

Al doilea fapt este *nașterea* lui Dumnezeu, pogorîrea Lui printre noi, *întruparea*, faptul că, *într-o anume epocă din timp*, *Ziditorul*, *Atotstăpînitorul*, Țiitorul, Stăpînul a toate se face prunc printre noi, *ia chipul nostru*, pentru ca, cu asemănarea, să cheme pe cel asemenea, cel nesfîrșit pătrunde-n timp, se naște.

Întruparea nu e adaus de Trup Aceluia care-I Duhul a Toate. Trupul nu-i, pentru El, adaus care să-i lipsească, mai-nainte, întregire de nevoie. Trupul e, dimpotrivă, pentru Dînsul, mărginire, limitare, circumscriere, formă. Dar, prin această întrupare, făptura cea făcută după chipul și Asemănarea Domnului, dar care și a tulburat Asemănarea, omul, redobîndește limpezimea, este umplută iar cu Viața însăși a Ziditorului. Ființa celui care le-a făcut pe toate vine să se unească și să trăiască în chip tainic iar în ființa făpturii Sale. Voințe și Firi cu totul neamestecate și care, după Fire, nu se pot măsura-mpreună, se împreunează tainic peste fire, într-o singură Ființă: Iisus Hristos într-o singură Viață a Duhului Sfînt, viața veșnică, mîntuirea.

Nu doi Hristoși; Dumnezeu și Om. Nici două Ființe. Ci una singură, în care se împreună, peste fire, două firi: a noastră, cu cea Dumnezeiască. Acei care se poticnesc de taina asta, o fac pentru că vor să înțeleagă ne-nțelesul. Ei văd alternativa, căci așa e făcută mintea noastră, sau doi, sau unul, și, după cum privesc la fire sau la ființă, ne dau erezii amare: mono- sau diletismul, monofizitismul sau politeismul.

Pe cînd aceea ce trebuie văzut, aceea ce conștiința creștinească n-a încetat o clipă să mărturisească, de cînd i s-a dezvăluit Iisus Hristos, o unitate a celor două firi într-o singură viață, și nu într-o viață abstractă, ci-ntr-o singură Ființă vie. Două firi, da, dar o Ființă. Diletism, poate, însă sinergie și o Ființă. Altfel, zadarnic am cerca în Fiul drumul care duce la Tatăl. Căci Tatăl și Fiul sînt, de asemeni, de o Ființă, nu numai de o fire, cum ar voi unii să fie. Iar Fiul și cu Tatăl Una sînt. Un Ins[4]. Dar nu

e noțiune — chiar și acest Ins — în care această Unitate să încapă — altfel decît prin analogie, imperfect; ci doar mărturisire suprafirească a unei Unități vii, peste cuget.

Și, după cum Fiul e una cu Tatăl, tot astfel, prin întrupare, Fiul e una cu fiecare dintre noi în biserică, una ca ființă, Cap față de Trup, una ca viață, Viața tainică a Sfîntului Duh. Și, prin întrupare, noi avem tocmai aci siguranța că viața veșnică poate fi trăită și în tiparele noastre trupești, în noi, de primim Darul lui Dumnezeu, darul de sine, Întruparea.

Am spus, deci, că dacă Hristos nu-i Dumnezeu, atuncea nu e mîntuire. La fel, vom spune că dacă Dumnezeu nu s-a-ntrupat, noi n-avem parte de această mîntuire.

Acesta-i al doilea fapt. Nașterea în vreme.

Sînt unii care stăruie a se numi creștini, legați de firea ideală a unui mîntuitor pe care nu-l văd, și care tăgăduiesc întruparea, ca o dialectică sterilă. Mai e nevoie, după cele de mai sus, de arătat că dacă tăgăduim întruparea, tăgăduim, implicit, tot creștinismul, Dumnezeu făcut om spre mîntuire, adică, restabilirea unității de viață în Duhul Sfînt, între Om și Dumnezeu, prin gestul lui Dumnezeu, care se dă spre mîntuire chiar pe Sine, oamenilor, făpturilor sale?

Și mai e, oare, necesar să pomenim că, fără acest Dar, orice-ncercare de înveșnicire a omului rămîne o zădărnicie, și orice renunțare a omului la veșnicia care stă ascunsă în el e moartea cea de a doua?

Dacă Hristos nu s-a întrupat, atunci, nu există mîntuire. Toate pier. Și, iarăși, biserica n-are temei și-i mincinoasă. Nu-i Crăciun!

Tăgăduiesc și azi iudeii Bucuria aceasta a Crăciunului. La fiecare naștere, iudeii îl tăgăduiesc: „Nu ești tu! Altul!...". Dar, care-i prețul?

De-a lungul veacurilor, plin e timpul de larma plîngerii lui Israil.

De-a lungul veacurilor, își nutrește jalnic Israil nădejdea în Altul.

De-a lungul veacurilor, își paște Israil singur rodul tăgăduirii. Altul nu e.

Și, bucuriei noastre de Crăciunul care vine, Israil îi răspunde, iarăși, încăpățînat, *cu așteptarea*. Și numai astfel, nu dezná-

dăjduieşte cu totul: aşteptînd! Dar nu are, în aşteptare, bucurie, ci numai teama celui ce se-ntreabă, văzînd semnele întîrziind, dacă n-a supărat pe Dumnezeu şi dacă semnele-au să vină.

Iar păgînii, cei mulţi, mari şi mici, în măsura în care au auzit de naştere şi n-o au cunoscut, nu au parte de bucurie; iar cei care n-au auzit sau nu au înţeles, se bucură, totuşi, ca-n vis de-o bucurie ce prefigurează Bucuria Crăciunului nostru, întocmai ca reflexul unei asemănări străine (şi, această bucurie, creştinul nu poate să n-o cunoască de unde vine). Căci, orice bucurie vine pentru naşterea cuiva de preţ, şi-i mărturie că s-a nălucit cuiva vreo valoare. Dar, orişice valoare închide-n ea referinţă tainică la întrupare; de aceea îşi şi cere împlinirea de la cel căruia i s-a nălucit.

Numai că, atîta e deosebirea. Bucuria celui căruia i s-a născut ceva de preţ e amestecată. Ea este plină şi de teama pierderii lucrului iubit, preţuit. Şi-i împărţită. Nu-i întreagă decît în măsura în care *uită* de sfîrşit. Însă atunci e mincinoasă. Căci totul, chiar şi lumile, se sting. Ci numai Dumnezeu n-are sfîrşit.

Iar Bucuria Crăciunului creştin e neamestecată.

Ţie, aşadar, căruia ţi-a murit ce ţi-a fost drag, ţie, căruia ţi s-a stricat jucăria, ţie, celuia care te vezi păcătos, bicisnic, ţie, celuia care ai ucis atîtea lucruri sfinte, ţie, pe care viaţa te-a zdrobit şi pe care te paşte deznădejdea, iată că ţi s-a născut prunc. Ţie.

Acesta a venit, anume pentru tine, ca să-ţi zică să nu fii întristat, să vindece rănele tale, să şteargă lacrimile tale, să-ţi spună că, la el, nimic din tot ce avu preţ nu are moarte; că strădania ta nu va fi zadarnică; că ruga ta s-a auzit la cer; că el a venit să mîntuie tocmai ceea ce era pierdut.

La el, ai să recapeţi curăţia, ai să redobîndeşti gustul de viaţă, ai să te afli iar întreg, pe tine însuţi strălucitor, împlinit pînă la statul fiinţei tale adevărate, cu tot ce-ai încercat, tot ce n-ai izbutit şi ai să vezi că la El nu e pentru nimic moarte, ci numai Înviere, Bucurie, Strălucire şi viaţă fără de sfîrşit. O, dac-ar putea, numai, ochii tăi, ochii mei să audă Bucuria îndurării Sale. Poate că am orbi, de bucurie.

Bucureşti, în ajunul Crăciunului

CRĂCIUN 1935

Îmbinînd ritmul nădejdii omeneşti în rînduiala mişcărilor lumii, creştinătatea sărbătoreşte Crăciunul la răsturnarea crugului ceresc, odată cu începutul creşterii zilelor asupra nopţilor.

Crăciunul! Zi de plinătate şi belşug, în care vestea bună se împlineşte, în care nădejdea de mai bine a omului îşi află chezăşie — ce stranie îmbinare de înţelesuri descoperă omului!

În ceasul ales pentru numărătoarea neamurilor pămîntului, Dumnezeu este de faţă. Domnul slavei, al plinătăţii şi al tăriei îşi ţine făgăduiala mîntuirii omului, apleacă cerurile spre pămînt, ca să-l ridice spre Sine, se întrupează. Şi, făcîndu-se om, ia chipul săracului şi se naşte-n ieslea vitelor, căci — spune Evanghelistul, vorbind de Maica Domnului şi de Iosif — nu mai era loc în han şi pentru dînşii. Steaua lui se arată magilor Chaldeei, care-i aduc aur, smirnă şi tămîie, iar pe Irod îl umple de mînie. Îngerul se arată atunci în vis lui Iosif, poruncindu-i să ia Maica şi pe prunc şi să fugă în Eghipet. Iar ceata îngerilor se arată păstorilor la turme, înspăimîntîndu-i cu strigătul ei de slavă întru cei de sus şi de pace între oameni şi bună învoire.

Cine nu ştie pe de rost întîmplările acestea, pe care tot norodul românesc şi le închipuie în rînduiala colorată a Vicleimului? Şi cine nu se împărtăşeşte, fie cît de nedesluşit, din această bucurie tainică a împărţirii timpului? Dar, de ce înţelegerea populară a legat povestea mai ales de amintirea lui Irod?

Ca şi acum 1935 de ani, împărăţiile fac numărătoarea şi împărţirea seminţiilor pămîntului. Dar, între oameni, nu e nici pace, nici bună învoire! Fiecare se numără şi îşi numără vecinul. Corăbiile încrucişează încărcate întinsul mărilor, caravanele străbat pustiurile, pe munţi se văd focurile taberelor. Timpul

pare a sta în cumpănă. Un semn de nedumerire șade întins peste ape. Se așteaptă îngînarea tunurilor...

Și totuși, nu sînt nici douăzeci de ani de cînd omenirea — ieșită din cel mai crunt măcel pe care l-a pomenit lumea de cînd este, secătuită de vlaga celor mai frumoase trupuri de feciori, semănate pe toate brazdele pămîntului — jurase să sfîrșească pentru totdeauna cu silnicia ca mijloc de împlinire a năzuințelor colective. Să fi fost cuminţenia cea de pe urmă sau să fi fost istovirea ? Fapt e că, peste potopul de ruini, a strălucit, o clipă-n zare, curcubeul. Și arcurile de triumf au părut că primesc pe-nvingătorii „celei din urme biruințe".

Elan generos sau naivitate, ori poate chiar ipocrizie completă, ce a rămas din acest pămînt ? Amintirea unei nădejdi neîmplinite, a unei tinereți prea devreme irosite. N-au trecut douăzeci de ani și, peste generația celor căliți în fier de odinioară, s-a ridicat altă generație neîncercată, gata să arunce iarăși sorții. Lumea și-a uitat de jurămînt. Chingile vechei [teorii (?)] malthusiene trag astăzi iarăși spre vîltoare batalioanele răbdării. Strigătul lor ar fi: „pîine", „pace". Dar cînd pîinea e amenințată, cum să stea omul locului ?

Ca și acum douăzeci de ani, ca și acum peste o mie nouă sute, Crăciunul anului 1935 e o zi de judecată. Nu e în joc numai stăpînirea apelor, a văzduhului și a pămînturilor. Nici chiar supremația unei rase, a unei așezări sau a unei civilizații. În joc e însăși ideea de om, chipul lui de ființă cugetătoare liberă, așezată la cheia de boltă a creației, sortit să trăiască printre semeni, comunicînd prin înțelesuri și împărtășindu-se din folosirea acelorași unelte, pentru împlinirea poftelor și pus astfel între automatismul mecanic al aservirii și incoerența anarhică a libertății, să strălucească chipul înțelepciunii și al măsurii.

Reuși-vor uneltele omului, creațiile lui, cu poftele nemăsurate și ambițiile pe care le nălucesc, lipsite de frîul pe care-l constituie vedenia întregului din care fac parte, să pună stăpînire pe om și să se întoarcă împotrivă-i, dislocîndu-l din centrul creației și smintindu-l din propria lui „condiție umană", adică, făcîndu-l „neom" ? Sau izbuti-va omul, în ceasul al unsprezecelea, să-și regăsească marginile și, odată cu ele, echilibrul stării sale ?

E o întrebare obsedantă, deschisă limpede de cîteva sute de ani, și poate o întrebare legată de esența ființei lui, de ceea ce s-ar numi „aventura umană".

La răscrucea atîtor întrebări, Crăciunul anului 1935, Crăciunul de totdeauna, strălucește chipul pruncului Dumnezeiesc, născut în staul, gol, spre mirarea înțelepților, spaima păstorilor și mînia Irozilor.

GÎNDIREA RELIGIOASĂ CONTIMPORANĂ

Doamnelor și Domnilor,

Timpul scurt de care dispunem, spre a înfățișa un subiect de proporțiile celui care ne revine, ne silește să nu putem arunca mai mult decît o privire fugară asupra subiectului.

Ne propunem, cu alte cuvinte, să înfățișăm mai curînd o *panoramă* a gîndirii religioase în lumea contimporană, decît să încercăm o adîncire a problemelor care se pun. Vom căuta, totuși, să înfățișăm, cît mai articulat, principalele tendințe și direcții în care se îndreaptă filozofia contimporană a religiei, așa, ca să rămîneți cel puțin cu o impresie a obiectivelor pe care și le propune, a curentelor ei principale și a dificultăților pe care le-a învins.

Am să vă cer oarecare indulgență. Filozofia își are însă un vocabular al ei și anumite exigențe problematice pe care nu le poți înlătura, oricît de simplu ai încerca să prezinți lucrurile.

1. RETROSPECTIVĂ FILOZOFICĂ[1]

Dacă un filozof care a-nchis ochii la sfîrșitul veacului trecut s-ar deștepta dintr-o dată în 1934 și ar căuta să-și dea seama, prin comparație, de starea problemei religioase în cadrul filozofiei, ar rămîne uimit de răsturnarea completă a situației acestei discipline, de la un moment la altul.

Suntem, în 1884, în plin deceniu al evoluționismului. Știința e pretutindeni victorioasă.

În *fizică*, determinismul mecanicist e pe punctul să pătrundă în explicația fenomenelor interatomice.

În *biologie*, evoluționismul spencerian întregește și împacă, într-o vastă sinteză, lamarckismul cu darwinismul, ereditatea cu adaptarea la mediu, transformarea speciilor cu progresul indefinit.

În *psihologie*, mecanismul asociaționist deține cheia de boltă a explicațiilor. Totul nu e decît asociație de idei, combinație de celule.

În *sociologie*, organicismul social lămurește societatea ca pe un vast conglomerat de celule elementare.

În *politică*, democrația, pretutindeni victorioasă, își constituie baze științifice și făgăduiește omenirii o epocă de fericire, întemeiată pe o dezvoltare tehnică uriașă, menită să alunge mizeria și să asigure omului bunăstarea materială.

O nouă *morală*, a solidarității umane, amenințată să ia locul vechii morale creștine...

Filozofia religiei e în criză. Liberat de grija publicării *Capitalului* lui Marx[2], Friedrich Engels prepară lucrarea lui asupra lui Feuerbach[3].

În fața îndrăznelilor rațiunii, încununate de succes, în fața creșterii încrederii omului în sine, avertismentele de modestie ale religiei se ascund rușinate în sufletele scepticilor întîrziați din alte generații. Omul s-a dezșurupat de la locul lui din cosmos și aspiră la beatificarea lui însuși.

Ca să scape, religia e nevoită să părăsească terenul speculativ, terenul *adevărului* (în fața științei, ce rămîne singura stăpînă) și să se refugieze pe terenul din dos, pregătit ei de Kant, din vreme: al *utilității practice* și al *convenabilității morale*.

Neadevărată, religia trebuie menținută numai întru cît e utilă. Ea nu poate da o explicație lumii. Ci, cel mult, un temei regulelor de purtare, pentru proști sau pentru cei slabi de înger, care nu pot suporta viril flacăra tare, fără nădejdi, a evidențelor științifice. *Pia fraus*[4], strigă Nietzsche. Și Guyau scrie *Nereligia viitorului*, apoteoză a unei îndrăzneli morale, în desăvîrșită deznădejde metafizică.

Sîntem în 1887.

Aproape cincizeci de ani mai tîrziu: 1934.

O nuia magică pare a fi răsturnat toate lucrurile dintr-o dată. Ceea ce era sigur a devenit îndoielnic. Ceea ce părea perimat a redevenit actual. Deșteptat prin amare deziluzii din încîntări prin ușoare, omul se îndoiește de propria lui icoană și caută febril, exasperat, o axă, un punct de reazem în afară.

Criza e acum în știință.

Peste tot adevărul pare a fugi în fața încercărilor de a-l prinde.

În *fizică*, relativitatea generalizată împinge *fizica corpusculară* către un indeterminism aprioric. Fizicianul se zbate între nevoia de uniformitate și caracterul contradictor și nereprezentabil al conceptelor cu care e silit să opereze, care le seacă de orice conținut experimental, de substanță.

Dacă trecem de la fizica microscopică la *fizica macroscopică*, la lumea siderală, principiul creșterii entropiei — adică constatarea că lumea fizică e în plină dezagregare — impune astrofizicianului ideea corelativă a *emergenței*, adică a creării din nimic, de care fizica de odinioară avea o oroare sacră.

În *biologie*, transformismul, socotit altădată „realitate evidentă" a științei experimentale, e trecut în rîndul ipotezelor convenabile, dar încă nedovedite. Mutaționismul a înlăturat prefacerea nesimțită, fără salturi. Și persistența ereditară a fluctuațiilor dobîndite își așteaptă încă verificarea. Speța, devenită concept statistic, rezistă dizlocărilor, mai tenace decît atomul.

În *psihologie*, triumfă psihologia de reacție. Reflexul condițional deschide posibilitatea autodeterminării ființelor cu structură nervoasă diferențiată și complexă. Paralelismul psihofizic și localizările cerebrale au căzut. Explicațiile pripite de ordin fizic sînt ținute în loc de încercările de înțelegere mai exactă ale psihologiei structurale.

În *sociologie*, de asemeni, explicațiile simpliste cedează pasul corelațiilor multiple și intuiției funcționale a vieții sociale trăite direct, ca totalitate.

Omenirea, decimată de război, încă nevindecată, și deja cîrtitoare împotriva unei așezări pentru care sîngeră totuși de trei veacuri, iese dintr-o criză economică în care toate eforturile raționale de îndrumare și de stăvilire s-au dovedit incapabile în fața realităților tenace ale psihologiei ancestrale.

Tehnica, de la care se aștepta mîntuirea de sărăcie, se vădește capricioasă, sensibilă, dificilă, mărginită în putințele ei de eficacitate și utilizare socială.

În anarhia ce domnește peste tot, *democrația* șovăiește și se închide tot mai mult în lumea declarațiilor platonice de principii, cedînd, în fapt, pretutindeni în fața guvernelor de mînă tare.

Iar *morala* și *lumea valorilor* (cultura) — „utilizate" în toate sensurile de cei tari — face pe filozof să exclame: *Tu quoque!*[5] „*Știință* și *datorie*, așadar și voi sînteți suspecte!" (Valéry).

Societățile de filozofie iau, firește, în discuție... iraționalul[6]!

Criză în cultură. Criză în economie. Criză în drept. Criză în politică. Criză în știință[7].

Omul, dezșurupat de la cheia de boltă a creației și care s-a voit Dumnezeu se vede ucenic vrăjitor — depășit de dezlănțuirea propriilor sale opere, pe care nu le mai poate stăpîni și ordona. În eterogonia care îmbracă toată făptuirea omenească, înțelegerea oamenilor — întrucît utilizează același mijloc, pentru scopuri diferite — augurează o Nouă Babilonie!

În acest tablou general, al pretențiilor umane, situația religiei — printr-un paradox — e răsturnată.

Credincioși sînt astăzi *tinerii*. Pe ei îi auzi vorbind de teocentrism, de întrupare, de cunoaștere luciferică[8], de economie paradisiacă.

Poeții compun acatiste[9]; prozatorii, cărți cu îngeri; muzicanții, cîntări bisericești; pictorii năzuiesc să zugrăvească biserici și icoane. Filozofii scriu cărți despre taine. Economiștii vorbesc de ascetism. Și pînă și dănțuitorii încearcă să închipuie, în dansul lor, resturi simbolice, rituri religioase — pe cînd bătrînii se uită la ei mirați, de peste umăr.

2. PSIHOLOGIA ȘI SOCIOLOGIA RELIGIOASĂ

Ce s-a petrecut în acești 50 de ani, de-am ajuns aici? Cum de s-a răsturnat situația așa încît religia, din *umilă slujitoare* a moralei, a redevenit, în ochii celor mai activi, din nou centrul întregii vieți spirituale și cu pretenție de a domina și îndruma: cultura, morala, știința, arta, politica și economia în destrămare?

Iată ce-mi propun să lămuresc.

Lămurirea aceasta nu o voi face astăzi decît în cîmpul filozofiei.

Firește că filozofia nu este autonomă. Ea nu e decît o ramură a culturii întregi, a vieții sociale. Cea mai sensibilă, pentru

că e așezată la încheietura faptei omului cu icoana pe care o are despre sine. Și care răsfrînge, ca atare, trăirea întregii societăți.

Timpul meu e însă prea scurt să pot urmări această evoluție altfel decît pe un singur plan.

Revin, deci, la 1880, la punctul de plecare. În fața științei biruitoare, religia în criză, ca să-și salveze ființa, se refugiase în morală.

Dumnezeu atoatefăcător nu mai era decît un postulat al acțiunii, garantul succesului făptuirii. Nu mai mult decît atît se trudește să asigure religiei kantianul É. Boutroux — și, pentru acest puțin, mulți îl socotesc totuși un nomofilac în secolul ateismului. Așa de adîncă era căderea.

Se părea că separația aceasta de domenii era menită *să saboteze, printr-un compromis, pentru mult timp situația religiei,* punînd-o la adăpostul îndrăznelilor umane.

Două discipline științifice și-au propus atunci să disloce religia și de pe acest teren practic și să cucerească cîmpul acțiunii pentru lumea științelor pozitive.

Sînt *psihologia* și *sociologia.*

Fiecare a încercat să-și însușească faptul religios și să-i smulgă caracterul tainic, misterios, de legătură transcendentă.

Una — pe urmele lui Feuerbach[10] — l-a generat din simple stări omenești: frică, iubire, și i-a limitat înțelesul la conținutul imanent al stărilor sufletești. Religia — ca toate celelalte stări omenești — devenea o formă specială de psihologie. Dumnezeu, o idee, și religiozitatea, un sentiment.

A doua a încercat să explice transcendența printr-un simulacru: *Societatea,* la care se reduce Divinul.

Caracterul transsubiectiv al actului religios, caracterul de constrîngere, de inițiativă a divinului, de dialog interior era atribuit Societății (cu S mare). Locul lui Dumnezeu îl lua *Umanitatea,* înțeleasă ca un concept-limită al Societății. Religiozitatea devenea sociabilitate.

Procedînd astfel, și *psihologia* și *sociologia* porneau de la elemente existente. Numai că le interpretau — voit — într-un sens defectuos.

Orice trăire religioasă are ca vehicul o psihologie.

Orice trăire religioasă presupune un *vinculum,* o legătură între *persoane,* o stare de societate.

Numai că, acestea nu sînt decît *receptacule,* vase păstrătoare ale unui conținut de altă fire, care ființează prin ele, dar care nu se identifică aidoma cu ele.

Reducînd viața religioasă la stările sufletești ale subiectului, psihologia excludea din cîmpul ei tocmai ceea ce face specificitatea trăirii religioase, pretenția dependenței de un principiu transcendent, de peste fire — din afară de subiectul care pătește starea religioasă — și pierdea posibilitatea de a mai deosebi *trăirea religioasă efectivă* de cazurile de *patologie* religioasă, cu care se aseamănă.

Sînt sigur că există și azi mulți medici care nu știu face această diferență și care sînt gata să judece „maniac" pe orice om cu aplecări religioase mai originale și mai puternice.

Și totuși, dacă aceștia ar citi cărțile duhovnicești de *încercare* și *ispită,* ar vedea cît de mult au preocupat aceste distincții pe oamenii religioși și ce subtilă rețea de ispitiri au întins în calea religiozității părelnice, spre a o deosebi de trăirea în duh, adevărată.

De asemeni, sociologia, prin faptul că reducea viața religioasă la o relație intersubiectivă, trăda sensul esențial al acestei vieți și nu mai putea lămuri în ce fel omul religios care trăiește în societate, departe de a îndumnezei societatea în care trăiește, găsește în viața sa religioasă o legătură care transcende pe cea socială, legătură care, fie îl face indiferent la viața socială, fie îl face să găsească în această viață un prototip de existență, care servește de ideal și de măsură existenței sale în societate. În loc, deci, ca societatea să explice viața religioasă, religia ajunge să justifice societatea. Bergson a văzut limpede acest lucru în penultima lui carte[11].

Acei dintre d-voastră care cunosc lucrurile știu că nu am făcut decît să caracterizăm eforturile întreprinse în psihologia religioasă de un Delacroix, un Janet, un Freud, un Albert Hutin și alții și eforturile întreprinse în sociologia religiei de un Mauss, sau de un Durkheim, și criticate cu atîta pătrundere — pentru psihologie, de Hering și Scheler din sociologia fenomenologică, și pentru sociologie de un tomist ca Deploige sau de antropologul vienez Pater Smith.

Vedem astfel de ce nici *psihologia,* nici *sociologia* nu pot da seama de fenomenul religios, nu numai în întregimea lui, ci nici măcar în esența lui.

Insist asupra acestui punct, pentru că există numeroşi apologeţi care îşi închipuie că pot împrumuta psihologiei sau sociologiei argumente pe care aceste două discipline sînt absolut incapabile să le dea.

Ca să ilustrez cu o comparaţie, aş spune că psihologia şi sociologia — care studiază exclusiv aspectele naturale şi umane — sînt tot atît de puţin capabile să cuprindă faptul religios, pe cît de puţin poate servi *forma* unei litere la înţelegerea *sunetului* pe care îl reprezintă.

Litera poate **desemna** un *sunet*, pe care îl poţi asocia prin *deprindere* cu un sunet. Dar niciodată o literă nu poate *dezvălui* sunetul însuşi.

Tot aşa, psihologia şi sociologia religioase sînt irevelante pentru conţinutul trăirii religioase, la care nu poţi ajunge decît participînd direct, adică trăind-o tu însuţi.

Dobîndirea acestei concluzii este răsturnătoare pentru situaţia religiei în cîmpul filozofiei.

Pentru că, de unde pînă aici teama de cenzura psihologiei şi a sociologiei (şi a ştiinţei în general) a împiedicat pe oameni, să încerce, pur şi simplu, să trăiască religios, i-a făcut să şovăie în faţa adîncirii vieţii lor interioare, pentru că această viaţă amintea de unele din formele ei, forme de viaţă pe care ştiinţa le socotea perimate; de acum încolo, măsura actului religios, evidenţa lui, trecea asupra lui însuşi! — şi oricine voia să trăiască religios nu mai avea nevoie să se întrebe apriori dacă lucrul este cu putinţă şi să stăruie cu întrebările (care merg la nesfîrşit), pînă-i pierea bunăvoinţa, ci putea să încerce *direct, să experimenteze*, am zice, ceea ce au trăit misticii şi oamenii care au simţit chemarea duhovnicească.

3. DESCHIZĂTORII DE DRUMURI

Se înţelege că o asemenea concluzie liberatoare nu a putut fi cucerită dintr-o dată.

La dobîndirea ei au lucrat totuşi, începînd de la sfîrşitul veacului trecut, trei filozofi: unul francez, vitalist; altul american, pragmatist, şi unul german, din şcoala fenomenologică a lui Husserl:

1) *Henri Bergson*,
2) *William James* şi
3) *Max Scheler*.

Independent unul de altul şi fără să urmărească *anume acest rezultat*, cei trei filozofi pomeniţi au izbutit, prin efortul lor, să strămute *certitudinea* de la evidenţa mijlocită a faptelor trecute prin ciurul raţiunii, la evidenţa nemijlocită a datelor trăite în experienţa fiecăruia.

1) Cel dintîi, a restabilit autoritatea datelor imediate ale conştiinţei, statornicind că toate conţinuturile vieţii sufleteşti au o realitate proprie în planul duratei, pe cînd adevărurile ştiinţifice nu sînt decît „construcţii utile" pentru orientarea în spaţiu.

2) Al doilea, nu s-a sfiit să zdruncine însăşi temelia teoriei adevărului, arătînd că ceea ce se numeşte în ştiinţă adevăr nu e decît o încercare izbutită, plasînd astfel realitatea în faptul acesta al trăirii, al *experienţei* luate în accepţia ei completă, radicală.

3) Al treilea, a demonstrat, cu întreaga şcoală fenomenologică, faptul că orice *Erlebnis*, orice trăire, are evidenţa lui în el însuşi — şi, ca atare, acestei evidenţe, ci nu psihologiei, sau sociologiei, are a-i cere filozofia seamă de viaţa religioasă.

În trei cărţi fundamentale pentru destinele filozofiei contimporane a religiei: *Încercarea* lui Bergson *asupra datelor nemijlocite ale conştiinţei*[12], *Varietăţile experienţei religioase* a lui James şi *Despre eternul din om* a lui Max Scheler se găsesc deci izvoarele întregii răsturnări a situaţiei religiei, de care am vorbit mai sus.

Pentru cei cărora limba germană nu le e accesibilă, există o teză de doctorat a lui *Hering*, în care prezintă fenomenologia religioasă a lui Scheler publicului francez.

Pe urmele lui Scheler, o întreagă şcoală s-a avîntat, nu să *explice* faptul religios, ca psihologii şi sociologii, prin ceea ce acest fapt avea sufletesc sau social, ci *să descrie şi să înţeleagă esenţa* diferitelor fenomene religioase.

Astfel, protestantul *Rudolf Otto*, într-o carte fundamentală, intitulată *Das Heilige* (*Sfinţenia, Sacrul*)[13], lucrînd cu aceleaşi elemente ca şi sociologii, dar urmărind alt scop, a început să pună în lumină care sînt elementele esenţiale care constituiesc „sfinţenia", fără de care nu putem gîndi şi fără de care nu se poate realiza acest concept. Cu aceeaşi metodă a încercat apoi

Otto să caracterizeze tipurile de mistică răsăriteană și cele de mistică apuseană ale creștinismului.

Tot cu aceeași metodă, benedictinul *Romano Guardini* a încercat să cerceteze *„sensul liturghiei"*.

Și — curios —, tot cu această metodă, eticianul și metafizicianul Nicolai Hartmann a încercat să răstoarne teza kantiană a relațiilor dintre etică și religie, arătînd că orișice *etică* este, în ultimă analiză, antinomică religiei, prin faptul că etica presupune antinomia morală și deci *postulează* ateismul, pe cînd religia trage legea purtării de la Dumnezeu.

Posibilitatea acesta de a întemeia fenomenologic o poziție așa de limpede antireligioasă ca a lui Hartmann ne arată că *fenomenologia* nu e o metodă specifică filozofiei religioase și că ea însăși poate închide în ea eroarea de care ne-a servit să ne dezbărăm față de știință.

Dacă, deci, nu încape îndoială, că metoda fenomenologică, împreună cu bergsonismul și cu pragmatismul, ne-au înlesnit depășirea pozitivismului și a scientismului, demascînd paradoxele *explicației* care încearcă să stabilească identitatea funciară a două lucruri pe care le postulează diferite, și obligația în care e această explicație să piardă specificitatea măcar a unuia din ele — nu e mai puțin adevărat că atît pragmatismul, cît și bergsonismul și fenomenologia, din momentul în care au doborît zăgazurile care împiedicau trăirea religioasă, nu au mai putut împiedica această trăire să gîndească în stilul ei propriu.

Așa se face că, împotriva acestor metode filozofice *neutre*, apar, în a doua decadă a veacului al XX-lea, adică îndată înainte de război, curente noi de gîndire religioasă autentică, izvorîte din sînul confesiunilor religioase.

În acest sens:

1) catolicismul generează curentul intelectualist *neotomist*, opus *modernismului*;

2) protestantismul generează, cu *Paul Tillich* și cu *Karl Barth*, pe urmele lui Kierkegaard, o filozofie a *existenței religioase*, opusă filozofiei *esenței religioase* a lui Otto;

3) în *ortodoxie*, generează — cu Florenski, cu Berdiaev, cu Bulgakov, cu Karsavin — o întreagă școală de filozofie religioasă, întemeiată pe Dostoievski și pe Homiakov.

Mai întîi reacțiunea.

4. PROTESTANȚI

Pragmatismul, care prin empirismul radical înlesnise renașterea metafizicii și a religiei contra pozitivismului — întrucît le legitima ca *fapte* —, este denunțat ca răsturnînd relația reală dintre Adevăr și reușită. Nu un lucru e adevărat fiindcă reușește, ci reușește fiindcă e adevărat.

Religia nu se mulțumește cu rolul de expedient practic. Ea vrea să recîștige domeniul speculației.

Apoi, fenomenologia religiei a arătat că nici un act religios nu e epuizat în experiență, ci, apriori, actul religios transcende empirismul radical, ca pe orice psihologism.

Pentru aceleași motive, este respins de tomiști și bergsonismul, precum și partea de *idealism* cuprinsă în fenomenologie.

Rînd pe rînd, Tonquédec, Garrigou-Lagrange, Maritain și alții arată că bergsonismul presupune *imanența* actului religios, cuprinderea necesară a lui Dumnezeu în durata sufletească a omului; ceea ce e tot un fel de panlogism; adică, negarea transcendenței divine pe care actul religios o presupune.

Zadarnic protestează bergsonienii că trăirea subiectivă e numai un reflex al Dumnezeirii; cunoașterea Aceluia prin connaturalitate îngăduie adversarilor lor să dovedească cum, la limită, aceasta înseamnă tot ateism.

Împotriva fenomenologiei, care arată că fiecare act dat imediat cuprinde în el evidența lui imediată, trebuie dovedit acum că înspre Dumnezeu nu există corelație necesară, altfel zis, *trăirea religioasă* nu este direct revelantă nici în experiența internă.

Relația dintre om și Dumnezeu, fiind o relație personală, intersubiectivă, nu are necesitatea și universalitatea relației dintre subiect și obiect. Relația nu e univocă. Între Dumnezeu și om Adevărul e liber...

Pe această cale se insinuează singur și furtunatec gînditorul iudeo-rus Leon Șestov. Cu o ascuțime minunată a spiritului, el demască *pozitivismul* latent, raționalismul nemărturisit al fenomenologilor... care nu-și pun întrebarea dacă *evidența* nu i-ar putea înșela vreodată! În numeroase cărți, ale căror titluri vorbesc ca și conținutul, Leon Șestov ispitește: *Lupta contra evidențelor*, *Destăinuirile morții*, *Noaptea din Ghetsemani*, *Judecata din urmă*, *Puterea cheilor*, *Apoteoza dezrădă-*

cinării, Ontologia și Etica, Momente mari!, Parmenide înlănțuit, Filozofia tragediei[14]. Cu un curaj extraordinar, Șestov postulează o teorie a cunoașterii religioase, în care adevărul nu e nici necesar, nici universal, ci liber și tainic, ca prăpastiile gîndului.

Și, în urma lui, și *Tillich* și *Barth* își pun problema: cum poate omul *să fie în fapt în Adevăr*, atunci, cînd nu are cu el nici o comună măsură? Filozofia lor, protestantă, e o filozofie a tensiunii. Niciodată omul nu poate spune: Sînt!

Trăirea spirituală e pentru om o vecinică exigență. Niciodată nu poți zice: Iată! Ci numai: Acum e clipa! S-o încerc.

Kantianismul latent și lutheranismul acestei poziții sînt clare.

5. CATOLICI

Catolicismul tomist pornește și el din același moment cu: „Ce este adevărul?" din *Reflexiile asupra inteligenței* ale lui Jacques Maritain. Hristos e înaintea lui Pilat și cuvintele lui că a venit ca să „rostească" Adevărul au căzut între ei grele! Și Pilat, care are înaintea lui Adevărul întrupat, întreabă, fără să-l vadă, sceptic: „Ce este Adevărul?"[15]...

Și, pentru că Hristos tace, tomistul începe să vorbească în locul lui și să explice Pilatului imaginar care-l citește: „Ce este adevărul", cu citate din Aristotel, firește!

Cu o vrednică de admirat încredere în rațiune, tomismul leagă judecăți de judecăți și din verigă în verigă construiește o întreagă filozofie catolică, arcuită ca o catedrală.

Jacques Maritain este, fără îndoială, cel mai de seamă filozof tomist contimporan.

Cărțile lui: *Antimodernul* — în care atacă deviația lumii moderne, care, de la Renaștere încoace, a îndumnezeit pe om și a uzurpat, în numele rațiunii, domenii ce nu-i aparțineau —, *Trei reformatori* — în care judecă la originea lor cele trei păcate ale lumii apusene: Luther sau hipertrofia eului, Descartes sau omul care se crede Duh (Înger) și Rousseau sau cel care crede că poate ajunge la Sfințenie singur, prin el însuși, fără Duh sfînt (Sfîntul naturii) — sau *Întîietatea spiritualului* — în care încearcă soluția problemei raporturilor dintre biserică și stat, dintre religie și politică — sînt deja semnele unei *viguroase contraofensive* a gîndirii religioase împotriva celor care au încercat s-o înlăture din cîmpul speculației.

În studiul său despre *Metafizica fizicienilor* din *Reflexiile asupra inteligenței*, Maritain nu se sfiește să urmărească inamicul pe propriul lui teren și să-i demonstreze că — chiar în știință — fizicianul e tributar unor anumite presupoziții metafizice, care nu-i dau dreptul să-și aroge nici o superioritate față de această disciplină pe care o combate pe față, pentru a o admite pe furiș.

Mai întîlnim, fără îndoială, punctul cel mai înaintat al gîndirii religioase în cîmpul filozofiei contimporane.

Întreg efortul tomist, sprijinit pe enciclica *Aeternis Patris* a lui Leon al XIII-lea[16], este o splendidă pildă de curaj intelectual și de tenacitate.

E o întrebare chiar, dacă nu constituie o temeritate. Chipul tomistului care vorbește, atunci cînd Hristos crede că trebuie să tacă, ne-a rămas în minte, ca și sabia pe care o scoate Petru și pe care Hristos îl îndeamnă s-o pună în teacă, după ce lipește urechea sutașului venit să-l prindă[17].

Oricum ar fi, opoziția tomism — protestantism e o opoziție filozofică specific apuseană.

Ea presupune:

1) o încredere excesivă în rațiune — care a lipsit în Răsărit;
2) reacția irațională contra acestei încrederi, și
3) replica intelectualismului.

Aci se situează polemica *Blondel – Maritain*, care reactualizează, în timpul nostru, vecinica opoziție dintre cele două tipuri de filozofie catolică: tipul augustinian — inspirat din Platon — și tipul tomist — inspirat din Aristotel —, cel dintîi neadmițînd decît cu greu o lume de sine stătătoare, cel din urmă combătînd cu energie, ca o depreciere a creatorului, o lume care n-ar fi decît o palinodie[18].

6. ORTODOCȘI

Paralel cu această gîndire catolică se desfășoară gîndirea religioasă ortodoxă.

Două minți strălucesc astăzi în fruntea acestei filozofii, dacă lăsăm la o parte pe filozofii puri: Simon Frank și N. Losky, sau pe filozofii religioși adînci, dar mai puțin cunoscuți: *Karsavin, prințul Trubețkoi, Florenski, Zander, Vișerlovțov* și ceilalți gînditori din școala lui *Homiakov*, pe care cei mai mulți nu-i putem urmări decît în cele două volume colective din *Destliches Chrestentin* sau în revista cu același nume, din volumul colectiv *L'Âme russe*, sau din articolele publicate în revista românească, în limba franceză, „Logos", a d-lui Nae Ionescu[19]. Acești doi, mai cunoscuți, sînt: *N. Berdiaev* și *Serghei Bulgakov*. Și *Berdiaev* și *Bulgakov* sînt elemente ale contraofensivei ortodoxe în filozofie. Adică, nu se mulțumesc să *apere*, ca simpli apologeți, religia ortodoxă, ci atacă, *în numele religiei creștine ortodoxe* a Răsăritului, la dreapta și la stînga, înainte și înapoi; adică, la dreapta, contra tomismului, la stînga, contra protestantismului, în față, ateismul marxist, înapoi, cultura modernă.

Dacă deci în sens vertical îi vom întîlni alături de tomiști și de protestanți contra ateismului militant marxist și a ateismului burghez scientist, îi vom găsi însă și luptînd contra aliaților lor apuseni, în numele concepției de viață răsăritene, care nu a făcut păcatul să opună autoritatea libertății, exteriorizînd-o juridic, ci care a păstrat intactă comunitatea de dragoste a soborului, a obștii, în care cele două principii se întregesc, în loc să se contrazică.

a) Cine nu cunoaște astăzi *Noul Veac de Mijloc* preconizat de Berdiaev[20]? Cine nu știe minunatele lui analize ale marxismului, în care *demască* caracterul de *nouă religie antihristică*, pe care îl are îndumnezeirea mașinii și a societății? Cine nu știe, de asemeni, rădăcina dostoievskiană a acestor idei, care culminează în *Legenda Marelui Inchizitor*, din care Berdiaev degajează sensul adînc și esențial al libertății pentru ființa omenească. E mai puțin cunoscută doctrina sa paradoxală, a antinomiilor necesare ale creștinismului. Pentru cei mai mulți, Berdiaev e filozoful *Noului Veac de Mijloc*.

b) Dacă *Nicolai Berdiaev* e vestit mai ales prin filozofia lui istorică și culturală, *Serghei Bulgakov* — decanul Facultății de Teologie, a rușilor emigranți, din Paris — e vestit mai ales în metafizică. Economist vestit, înainte de a se face preot, hegelian și convertit — ca și Berdiaev — la ortodoxie, după ce fusese marxist, Bulgakov e cunoscut în metafizică, prin teoria sa sofiologică — interpretare filozofică a înțelepciunii dumnezeiești care se oglindește în toată frumusețea făpturii.

Gînditor îndrăzneț, Bulgakov e adeseori în primejdie de erezie.

Dar cărțile lui de filozofie, cum ar fi *Tragedia filozofiei*, sînt adînci și pătrunzătoare.

7. ROMÂNI

Dacă trecem acum la gîndirea religioasă românească, va trebui să pomenim neapărat de trei nume.

Cel dintîi este *Lucian Blaga*; al doilea, *Nae Ionescu*; al treilea, *Nichifor Crainic*.

a) *Lucian Blaga* se afirmă ca gînditor religios mai ales în ultimele lui trei cărți: *Eonul dogmatic*, *Cunoașterea luciferică* și *Censura transcendentă*.

Lucian Blaga e obsedat de problema misterului, a tainei. Observînd că în orice cercetare rămîne un rest misterios, neexplicabil, își propune acest reziduu ca obiect de cercetare și transformă misterul în problemă.

Cercetînd felul în care dogma încearcă în teologie să opereze asupra misterului, propune în general această dogmă ca metodă de reducere a misterului prin acceptarea lui ca atare și anunță chiar un nou „timp"-dogmatic, următor timpului critic actual.

În *Cunoașterea luciferică* Blaga cercetează felul în care cunoașterea operează cu misterul. El deosebește, mai întîi, o cunoaștere luciferică, în care elementul aparent (fanic) se deosebește de cel latent, nemanifestat (criptic), opoziție care are drept urmare provocarea unei „crize în obiect", adică deschiderea unui mister. Această cunoaștere se deosebește de cunoașterea paradisiacă, lipsită de criză, naivă (precritică).

Blaga evidențiază apoi căile de trecere de la o cunoaștere la alta.

În *Censura transcendentă*, Blaga evidențiază că subzistența misterului în cunoaștere se datorește unei censuri transcendente, adică unei ascunderi voite, unei învăluiri a feței principiu-

lui absolut al lumii Marelui Anonim, care pare a se deroba cunoașterii omenești.

Filozofia aceasta, adîncă și originală, nu e totuși o filozofie mistică, cum se crede îndeobște. Într-un studiu pe care-l pregătesc[21] voi încerca să arăt de ce atitudinea lui Blaga mi se pare — oricît ar fi de paradoxal — o atitudine de pozitivist, de om care, pus în fața misterului, se silește să-l descrie, să-l reducă, să-l destăinuiască.

b) Dimpotrivă, *Nae Ionescu* își utilizează întreaga lui putere dialectică spre a dovedi imposibilitatea funciară a rațiunii de a pătrunde în lumea tainelor.

Pentru Nae Ionescu, nu numai psihologia și sociologia, ci și întreaga filozofie a religiei e irevelantă pentru actul religios. Singură cunoașterea pe care o are creștinul care trăiește în comunitatea de dragoste a bisericii, care repetă ritul neschimbat de veacuri și care — prin aceste căi externe ale cultului — își deschide sufletul ca să primească dezvăluirea misterului, taina, numai acela poate cunoaște viața religioasă — act mistic, irevelant, care se petrece între doi termeni: Dumnezeul transcendent și lumea, între care comunitatea de viață devine cu putință prin Întruparea lui Dumnezeu, cheie a cunoașterii religioase, care e un Dar.

Filozofia lui Nae Ionescu — uneori alunecătoare spre origenism — nu e însă tipărită[22]. Ea e însă rodul a peste 14 ani de cursuri, în timpul cărora a format o școală de filozofie religioasă, printre foștii săi elevi. Studiile publicate în „Gîndirea"[23] și prefețele la diferite cărți[24] sînt — pe lîngă cursuri — singurele elemente scrise pentru cei ce vor să-i urmărească gîndirea religioasă[25].

c) Al treilea gînditor religios ortodox român, original, este d-l *Nichifor Crainic*.

Spre deosebire de primii doi, care gîndesc sistematic, Nichifor Crainic e un eseist religios. Gîndirea lui a evoluat (treptat) de la *Ortodoxie și politică*[26] și *Iisus în țara mea*[27], în care creștinismul său era încă influențat de sămănătorism, la *Parsifal*[28] și la *Spiritualitate*[29], unde a pășit în miezul vieții duhovnicești. În studiile ulterioare, gîndirea lui Nichifor Crainic a devenit polemică, de pildă, în ultimul său studiu din „Gîndirea", împotriva *Titanilor ateismului*[30].

Ce are în fața ei această filozofie a religiei?

O *filozofie naturală*, *fizică*, mult mai puțin agresivă decît cea de altădată. O filozofie fizică mult mai conștientă de resursele ei și mult mai dispusă să înțeleagă necesitatea unui principiu transcendent, ca altădată.

O *filozofie biologică*, împărțită între un neovitalism aristotelic cu care filozofia religiei poate colabora, întrucît admite un principiu vital deosebit de materia neînsuflețită, și un *biologism* irațional, în sensul filozofiei lui Klages, care concepe spiritul ca o funcție anarhică a vieții — care a izvorît din nevoi precise și care apoi și-a pierdut sensul, opunîndu-se acesteia.

Opoziția principală o întîlnește azi filozofia religiei din partea *sociologiei* și a *filozofiei culturii*, care luptă încă cu îndîrjire să reducă faptul religios la cel social sau la faptul de cultură.

Această opoziție este foarte subtilă, pentru că ea este, în aparență, favorabilă religiei, pe care o admite ca formă, dar căreia luptă pe nesimțite să-i schimbe substanța, dezlipind-o de principiul ei transcendent.

Prin aceasta însă religia este minată în esența ei, fără să-și dea seama.

În sfîrșit, o ultimă opoziție întîlnește filozofia religiei din partea *materialismului dialectic marxist*, care o refuză, ca mit, prin care mulțimile exploatate sînt sustrase de la funcția lor terestră și îndreptate spre satisfacții iluzorii.

Pe toate aceste puncte, bătălia este în curs — filozofia religiei rezistînd împotriva atacurilor acestor curente.

8. CONCLUZII

Acestea sînt — expuse fugar — și pe cît am putut de limpede, în timpul disproporționat de scurt pe care l-am avut, în raport cu mărimea subiectului; dar deja cam lung, în raport cu răbdarea dumneavoastră.

Dacă, din cele ce-am arătat, v-ați convins, într-adevăr, că între sfîrșitul veacului trecut și anul în care sîntem s-a petrecut o completă răsturnare a interesului filozofic pentru problema religioasă — care, din tolerată, pentru că e utilă moralei, a deve-

nit stăpînă și ordonatoare a întregii concepții despre viață, chiar în filozofiile ateiste;

dacă ați înțeles că această răsturnare s-a făcut cu ajutorul bergsonismului, al pragmatismului și al fenomenologiei, care ne-au dezlănțuit de cătușele pozitivismului și ale scientismului — care ne împiedicau apriori să încercăm să trăim creștinește;

dacă vă amintiți că, odată dezlănțuite, forțele vieții religioase au depășit curentele care le-au făcut posibilă reînvierea și au dat naștere la o serie de curente filozofice confesionale: *protestante*, cu Barth, Otto și Tillich; *catolice*, cu augustinienii lui Blondel și cu tomiștii lui Jacques Maritain; *ortodoxe*, cu istorismul teocentric al lui Berdiaev, cu teodiceea tragică a lui Vișerlovțov și cu sofiologia lui Bulgakov, printre care și gîndirile filozofice originale ale d-lor: Blaga, Nae Ionescu și Crainic;

și dacă vă veți aminti că cheia întregii gîndiri religioase moderne stă în faptul trăirii autentice a vieții religioase,

Dumneavoastră veți ști ce vă rămîne de făcut;

iar eu voi fi mulțumit că, cu toate dificultățile subiectului, nu am vorbit în zadar.

LOGOS ȘI EROS ÎN METAFIZICA CREȘTINĂ

Inițial, conferință rostită în seara zilei de 27 februarie 1930 (de la 18^{00}), în cadrul ciclului intitulat „Filozofia creștină", organizat de Federația Asociațiilor Creștine Studențești din România (F. A. C. S. R.), în aula Fundației Universitare „Carol I" din Capitală (actuala Bibliotecă Centrală Universitară).

Ciclul — condus de Tit Simedrea — a fost deschis de Stelian Mateescu, care, în 20 februarie 1930, a prezentat conferința „Metafizica laică și metafizica sfinților" (publicată în *Gîndirea*, iunie–iulie 1930, inclusă în vol. *Directiva absolutului*, 1933). În următoarele cîteva săptămîni, în fiecare joi seara, au urmat conferințele: Paul Sterian, „Filozofia crucificării" (6 martie 1930; rezumat în *Cuvîntul*, 10 martie 1930); Sandu Tudor, „Muntele Athos"; Nae Ionescu, „Trup și întrupare" (20 martie 1930; rezumat în *Cuvîntul*, 23 martie 1930); Vasile Ionescu, „Platonismul și dogma creștină"; Tit Simedrea, „Cult și Taine ca mijloc de sfințire".

Dintre multele informații de presă și articole despre ciclu și despre conferința rostită de Mircea Vulcănescu, vezi: Paul Sterian, „Un ciclu de filozofie creștină", în *Cuvîntul*, an VI, nr. 1735, 19 februarie, 1930, pp. 1, 2; Constantin Noica, „Lucruri noi", în *Vremea*, an III, nr. 104, 6 martie 1930, p. 2 (rubrica „Notații") (inclus în *Între suflet și spirit.* Publicistică, II, 1930–iunie 1934, București, Editura Humanitas, 1996, p. 36). Un rezumat al conferinței lui Mircea Vulcănescu a apărut în *Cuvîntul*, an VI, nr. 1747, 3 martie 1930, p. 3.

În lista lucrărilor proprii, alcătuită în decembrie 1940, la cererea Ministerului Educației Naționale, Cultelor și Artelor, Mircea Vulcănescu menționează că această conferință a fost ținută în aprilie 1930 (din cîte își amintea...) și a fost „publicată fragmentar". „Logos și Eros..." a fost publicată astfel: „Tipologia", în *Floarea de Foc*, an I, nr. 10, 12 martie 1932, pp. 1, 2 (părțile I–IIa din culegerea de față); „II. Relațiile", în *Floarea de Foc*, an I, nr. 11, 19 martie 1932, pp. 2, 3

(părțile IIb–III, pînă la steluță); „III. Fondul", în *Ideea Românească*, an I, nr. 1, mai 1935, pp. 23–31 (III, de la steluță pînă la sfîrșit).

FLOAREA DE FOC a apărut la București, săptămînal, între 6 ianuarie–26 martie 1932, 25 martie–30 aprilie 1933 și între 25 ianuarie–2 iulie 1936, sub conducerea lui Sandu Tudor. Dintre numeroșii colaboratori, aproape exclusiv tineri, amintesc pe: Emil Cioran, Mac Constantinescu, Octav Șuluțiu, Alexandru Sahia, Eugen Ionescu, Ilariu Dobridor, Marcel Avramescu, Ghiță Ionescu, Arșavir Acterian, Dan Botta, Paul Costin Deleanu, Paul Sterian, Haig Acterian, Horia Stamatu, Petru Comarnescu, Ștefan Ion George, Barbu Brezianu, Mircea Eliade, Alfons Adania, Alexandru Mironescu, Zaharia Stancu, Petru Manoliu, Vasile Damaschin ș. a.

Alături de „Logos și Eros...", Mircea Vulcănescu a mai colaborat la *Floarea de Foc* cu cronica „Napoleon" la cartea lui Jacques Banville (nr. 2, 13 ianuarie 1932) și cu articolul de atitudine „N. Iorga și tineretul universitar" (nr. 12, 26 martie 1932; acest nr. nu se află în colecția Bibliotecii Academiei Române; o descriere a lui se află în: Mircea Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la „Criterion"*. București, Editura Humanitas, 2003, p. 412).

IDEEA ROMÂNEASCĂ, „revistă lunară de critică, ideologie și poezie", a apărut în Capitală, între mai 1935–1937 și a fost scoasă de Paul Costin Deleanu. Este o altă importantă revistă a „tinerei generații". Conducătorul publicației a vrut ca ea să fie continuatoarea, în noi împrejurări social-ideologice și culturale, a *Buletinului Asociației Studenților Creștini din România* (1923–1928, 1931) și a *Ideii creștine* (1926). În 1937, revista s-a situat deschis pe o poziție de dreapta. Dintre colaboratori, sînt de amintit: Ștefan Ion George, Horia Stamatu, Arșavir Acterian, Eugen Ionescu, Virgil Godeanu, Mircea Nicolau, Emil Botta, Mihail Vîlsan, Anton Balotă, Traian Herseni, Alexandru Constant, Haig Acterian, Dumitru C. Amzăr ș. a.

La *Ideea Românească*, Mircea Vulcănescu a colaborat doar cu fragmentul din „Logos și Eros...".

În arhiva Mircea Vulcănescu, aflată în posesia familiei, se găsesc: a) o copertă cu titlul „Logos și Eros în filozofia creștină, 1930"; b) un text dactilografiat — variantă cu numeroase modificări făcute cu creionul și cu cerneală verde; text incomplet (are 21 de file); c) textele decupate din *Floarea de Foc*, cu subtitluri și modificări (făcute probabil pentru volumul anunțat prin presă în 1932: *Logos și Eros*, în colecția „Carte cu semne"; acel volum n-a apărut); d) un exemplar din nr. 1 al *Ideii Românești*, fără modificări.

La sfîrșitul anilor '80 (1985–1989), textul a fost pregătit pentru culegerea *Dimensiunea românească a existenței*, planificată să apară la Editura Eminescu, în 1989, în colecția „Filozofia culturii".

În anii '90, studiul a apărut în: Mircea Vulcănescu, *Logos și Eros. Creștinul în lumea nouă. Două tipuri de filozofie medievală*. București, Editura Paideia, 1991, pp. 11–40; idem, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 1. *Pentru o nouă spiritualitate filozofică*. București, Editura Eminescu, 1992, pp. 71–83.

La transcriere s-a ținut seama de modificările autorului operate pe textele tipărite aflate în arhivă.

1. Ceea ce există cu adevărat (gr.).
2. Penia (mitol. gr.) = divinitate alegorică; personifică Sărăcia.
3. Poros (mitol. gr.) = divinitate alegorică; personifică Abundența, Bogăția. Potrivit lui Platon, din împreunarea lui Poros cu Penia se naște Amorul.
4. Poziția „mai veche" este întemeiată de Francis Bacon (1561–1626), care începe *Noul Organon* cu un text fundamental, unul dintre temeiurile teoretice ale spiritualității moderne în genere, occidentale în special: „Omul, servitor și interpret al naturii, poate să înfăptuiască și să cunoască, atît cît a observat din ordinea naturii prin lucrul însuși sau prin spirit; în afară de aceasta, el nu mai cunoaște și nu mai poate nimic" (*Noul Organon*, cartea I, § I, trad. de N. Petrescu și M. Florian. București, Editura Academiei R. P. R., 1957, p. 35).

Tot filozoful englez stabilea o strînsă interdependență între teorie și practică: „Știința și puterea omului sînt unul și același lucru, fiindcă necunoașterea cauzei face să dea greș efectul. Natura nu este învinsă decît ascultînd de ea: ceea ce în teorie este cauză, în practică este regulă" (*Ibidem*, cartea I, III; ed. cit., p. 35).

5. *Juan de la Cruz — sfîntul Ioan al Crucii* (n. Yeper, 1542 (1540?), la Frontiveros — m. 13–14 decembrie 1591, la Uheda), poet și mistic al catolicismului. Tatăl catolic, mama evreică; studii la Universitatea din Salamanca; apoi preot. Creează, împreună cu maica Tereza de Avila, Ordinul Carmeliților Desculți; ajunge rector al Colegiului superior al Mînăstirii din Grenada. Este beatificat (1675), canonizat (1726), doctor al Bisericii (1926).

Juan de la Cruz a scris poeme, glosse și romanțe.

6. Conceptele de *chip*, *ins*, ca și cel de *fire* (determinat în continuare în textul autorului), transferate în planul discuției filozofice, vor fi reluate peste un deceniu și mai amplu analizate, cu aplicare specială la poporul român. Vezi: „Existența concretă în metafizica românească", în *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 3. *Către*

ființa spiritualității românești. București, Editura Eminescu, 1996, pp. 141–162.

7. Este vorba de teoria leibniziană a „armoniei prestabilite“: „De unde e ușor să concludem că unirea laolaltă a tuturor spiritelor trebuie să alcătuiască cetatea lui Dumnezeu, adică statul cel mai desăvîrșit cu putință, sub cel mai desăvîrșit monarh“ (G. W. Leibniz, *Monadologia*, 85. Trad. de Constantin Floru. București, Editura Științifică, 1972, p. 526).

8. În comunicarea dintre cele două războaie mondiale, prin Veacul de Mijloc sau Evul de Mijloc se desemna Evul Mediu.

9. Vezi: Mircea Vulcănescu, „Max Scheler (1874–1928)“, în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an VIII, nr. 1–3, [ianuarie–septembrie] 1929, pp. 369–382 (necrolog retipărit în *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 1. *Pentru o nouă spiritualitate filozofică*, pp. 164–176).

10. În textul tipărit în 1932: „specificații“.

11. „A nu rîde, a nu te întrista, ci a înțelege“ (lat.).

12. Lipsă în textul tipărit în 1932.

13. „Prin esența sa, intelectul este mai presus și mai nobil decît voința“ (lat.).

14. „Binele și răul sînt în lucruri, adevărul și falsul — în gîndire“ (lat.).

POSIBILITĂȚILE FILOZOFIEI CREȘTINE

Conferință rostită în seara zilei de 8 decembrie 1940, în cadrul unui ciclu organizat la Căminul studențesc „Sf. Augustin“ din București.

Figurează în lista lucrărilor proprii a lui Mircea Vulcănescu din decembrie 1940.

Textul conferinței a fost publicat ca inedit în *Viața Românească*, an LXXXIX, nr. 7–8, iulie–august 1994, pp. 78–88 („Restituiri“).

Mai apoi, a fost inclus în culegerea *Posibilitățile filozofiei creștine*. Îngrijirea ediției Dora Mezdrea. București, Ed. Anastasia, 1996, pp. 21–41 (col. „Filozofia creștină“).

La Căminul „Sf. Augustin“ (str. Știrbei-Vodă nr. 174), Mircea Vulcănescu a mai rostit conferința „Ideea de Dumnezeu în filozofia Tomei din Aquino“ (3 martie 1940) (vezi, în culegerea de față, pp. 187–209).

În arhiva Mircea Vulcănescu s-a păstrat manuscrisul conferinței; are 5 + 38 pp. (formatul 168/206 mm), scrise cu cerneală albastră, pe o singură față a filei, cu numeroase modificări de redactare; alte modificări sînt făcute cu creionul, la lectura textului. Pe coperta în care se află manuscrisul, Mircea Vulcănescu a notat titlul „Problema filozofiei creștine“. Am preluat, totuși, titlul „Posibilitățile filozofiei creștine“, cel cu care conferința este înscrisă în bibliografia scrierilor proprii, pe care Vulcănescu a întocmit-o în același decembrie 1940.

Transcrierea s-a făcut după manuscrisul din arhivă.

1. *Virgil Bogdan* s-a născut în 24 mai 1899, la Colmar, în Franța, și a murit în 24 decembrie 1969, la București (este înmormîntat în Cimitirul Catolic de la Bellu). A fost fiul (alături de alți cinci copii — între care și pictorul Catul Bogdan) lui Gh. Bogdan-Duică, criticul și istoricul literar cunoscut (care a cochetat și cu filozofia...), căsătorit cu o franțuzoaică din Alsacia, Maria Daull. După studii filozofice la Cluj, Virgil Bogdan a urmat un stagiu de specializare la Paris, în cadrul Școlii Române de la Fontenay, încheiat cu susținerea doctoratului în filozofie (ne informează Constantin Floru, cel mai bun prieten al lui Bogdan). Mai apoi, Virgil Bogdan este profesor de filozofie la Timișoara, unde colaborează la publicații locale, și curînd se transferă, ca profesor de liceu, la București (la „Matei Basarab“, „I. L. Caragiale“ ș. a.) (printre elevi, l-a avut și pe Henri Wald). Știind să îmbine armonios speculativul cu practic-utilul, el a fost unul dintre principalii animatori ai Asociației Profesorilor Secundari de Filozofie, la ale cărei congrese, din 1934 și 1938, Bogdan a prezentat o comunicare și, respectiv, o cuvîntare.

Ca istoric al filozofiei, Virgil Bogdan a colaborat la volumul omagial dedicat lui Ion Petrovici, *Istoria filozofiei moderne*, cu studii în care i-a prezentat pe Max Scheler, Martin Heidegger și Nicolai Hartmann. Împreună cu N. Bagdasar și C. Narly, ei trei au alcătuit o *Antologie filozofică. Filozofi străini* (două ed., 1943). Mai tîrziu, Virgil Bogdan a făcut parte din colectivul care în anii '50 și '60 a tradus importantele lucrări ale lui G. W. Fr. Hegel. Singur, el a tradus *Fenomenologia spiritului* (1965) și în colaborare *Logica* (mică) (cu D. D. Roșca, C. Floru și Radu Stoichiță; 1962) și *Principiile filozofiei dreptului...* (cu C. Floru; 1969).

Ca publicist, Virgil Bogdan a colaborat cu studii, cronici și recenzii la *Revista Institutului Social Banat-Crișana, Gînd Românesc, Luceafărul, Revista de pedagogie, Revista generală a învățămîntului, Revista de filozofie* ș. a.

La moartea lui Virgil Bogdan, C. Floru a tipărit un necrolog în *Revista de filozofie* (nr. 1, ianuarie, 1970). (Vezi și o fișă de dicționar în *Argeș*, nr. 11 (242), august 2002, p. 8.)

2. Reamintesc că în vremea studenției Mircea Vulcănescu proiectase „Sistemul meu filozofic: existentismul" (tipărit ca inedit în *Manuscriptum*, an XXVII, nr. 1–2, [ianuarie–iunie] 1996, pp. 49–54).

În conferința din 1940, prin „filozofia existențială" el înțelege curentul filozofic existențialist, cel despre care Virgil Bogdan tipărise un studiu în vol. colectiv *Istoria filozofiei moderne*, vol. III (vezi, mai sus, nota 1).

3. Titlu dat de editor.

În manuscris, după o steluță (*), se continuă cu punctul 1, pe care l-am eliminat, întrucît nu a mai numerotat undeva cu punctul 2.

Textele celorlalte paragrafe sînt grupate de autor astfel: „Introducere"; „Poate fi creștin, filozoful?"; „Este filozofia creștină — filozofie" etc.

4. Cititorul de azi are la îndemînă — în traducerea românească a lui Gheorghe I. Ciorogaru — Jacob Böhme, *Aurora sau răsăritul se întrezărește. Aceasta înseamnă: Rădăcina sau muma filozofiei, astrologiei și teologiei pe temeiul adevărat, sau descrierea naturii.* București, Ed. Științifică, 1993.

5. Vezi: René Descartes, *Meditations de prima philosophia.* În românește, după textul original..., de Constantin Noica. București, Tip. „Bucovina" I. E. Torouțiu, 1937, VII + 143 p. (altă ed.: Ed. Humanitas, 1992).

Vezi și: idem, *Meditații metafizice.* În românește de Ion Papuc. București, Ed. Crater, 1993, 88 pp.

6. Vezi É. Gilson, *L'esprit de la philosophie medievale*, tome I. Paris, J. Vrin, 1932, p. 14; deuxième édition revue, 1948; idem, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrșitul secolului al XIV-lea.* Trad. de Ileana Stănescu. București, Ed. Humanitas, 1995.

7. Se știe că Parmenide a teoretizat ideea nemișcării, a imobilității universale, ilustrată de Zenon prin cele patru aporii, dintre care celebre sînt „Ahile" și „Săgeata". Filozofii eleați nu susțineau că mișcarea n-ar fi reală în planul lumii fizice, ci că ea nu poate fi concepută că ar fi reală.

Ni se povestește că, la argumentele speculative ale eleaților, Diogene din Sinope, filozoful cinic, „contraargumenta"... plimbîndu-se... Mai spune povestea că adepții lui îl aplaudau pentru acest mod „ingenios" de a respinge un argument speculativ, iar el îi ciomăgea, invitîndu-i să argumenteze, nu să... aplaude...

8. În 1937, cu prilejul și în cadrul Expoziției Universale de la Paris, au avut loc, printre altele, cel de-al II-lea Congres Internațional de Estetică, cel de-al IX-lea Congres Internațional de Psihologie și cel de-al IX-lea Congres Internațional de Filozofie. Lucrările acestuia din

urmă s-au desfășurat între 31 iulie–7 august 1937 și au fost consacrate împlinirii a 300 de ani de la apariția *Discursului asupra metodei* al lui René Descartes: desigur, s-au discutat problematici actuale, contemporane ale lumii și ale filozofiei. Dintre români, au participat Ion Petrovici, Marin Ștefănescu, Eugeniu Sperantia, Tudor Vianu, Mircea Florian, Petru Comarnescu, Pius Servien, Ștefan Lupașcu ș. a. Cotidienele românești ale vremii au relatat, la zi, și despre congresul de filozofie. După congres, în țară s-au publicat multe dări de seamă, semnate de Arșavir Acterian (*Vremea*, 5 septembrie 1937; 6 martie 1938), Petru Comarnescu (*Vremea*, 12 și 19 septembrie 1937), Horia Stamatu (*Buna-Vestire*, 18 septembrie 1937), Grigore Popa (*Gîndirea*, septembrie 1937; *Atheneum*, iulie–decembrie 1937) ș. a. Vezi și *Travaux du IX-ème Congres International de Philosophie*, tome I–XII. Paris, Herman & Comp., 1937.

9. „Să nu ucizi" („Ieșirea. A doua carte a lui Moise", cap. 20, v. 13; în *Biblia sau Sfînta Scriptură.* Trad. de Bartolomeu Valeriu Anania. București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001, p. 100).

10. „Neliniștit rămîne sufletul nostru mereu, pînă cînd își va găsi tihna în Tine" (lat.).

11. Vezi Blaise Pascal, *Scrisori provinciale.* Trad. de George Iancu Ghidu. București, Ed. Științifică, [1973], pp. 328–335.

12. „Noi Îl propovăduim pe Hristos-Cel-Răstignit: pentru Iudei, piatră de poticnire; iar pentru păgîni, nebunie" („Epistola sfîntului apostol Pavel Întîia către Corinteni", cap. 1, v. 23; în *Biblia...*, trad. Bartolomeu Valeriu Anania, ed. 2001, p. 1641).

13. Vezi o altă traducere în *Acatistul Bunei-Vestiri al Prea Sfintei stăpînei noastre de Dumnezeu născătoare și pururea Fecioarei Maria*, „Icos al 9-lea". București, Cultura Românească S. A. R., [1932], p. 20.

14. În manuscris se continuă cu următorul pasaj, tăiat cu cerneală: „Cele două lumi, firească și superioară, se ivesc numai în lumina ipostatică a Verbului Cuvîntului Dumnezeiesc și în lucrarea lui mîntuitoare. Nici o contopire de planuri însă" (p. 17).

15. „Și cel ce în nume de ucenic va da de băut numai un pahar cu apă rece unuia din aceștia mici, adevăr vă grăiesc: Nu-și va pierde răsplata" („Sfînta Evanghelie după Matei", cap. 10, v. 42; în *Biblia...*, p. 1472).

16. Vezi „Isaia", cap. 65, v. 1; în *Biblia...*, ed. 2001, p. 962.

17. „Cred, fiindcă e absurd" (lat.).

Expresie clasică, eronat atribuită lui Augustin (sec. IV–V). Forma primară se află la Tertulian (sec. II–III), care a scris următoarele: *„Et mortus est Dei filius; proresus credibile est, quia ineptum est (De carne Christi)*, adică: „Și a murit fiul lui Dumnezeu; e foarte credibil, pen-

tru că e o absurditate" *(Despre carnea lui Hristos)*. Trecînd în „folclorul cultural", *ineptus* s-a transformat în *absurdus* și expresia prescurtată a căpătat forma rămasă pînă azi: „*Credo, quia absurdum*".

De la planul religios, expresia s-a generalizat pentru cadrul larg al comunicării în care formulări aberante n-au credibilitate.

18. „Credința care murmură prin intelect" (lat.).

19. „Crede spre a putea să înțelegi" (lat.).

20. Ceea ce Mircea Vulcănescu spune că este „definiția spenceriană" este, de fapt, o idee generală care circulă cu privire la conceptul de filozofie, din antichitatea greacă, pînă în contemporaneitatea românească. Și Herbert Spencer spune că este o idee generală în „diferite concepții asupra filozofiei": „Dacă au existat diferențe — și dacă ele există încă — în ceea ce privește imaginea pe care o formăm despre întinderea sferei pe care o umple filozofia, toți sînt de acord, totuși, a nu da acest nume decît unei cunoștințe care depășește pe cea obișnuită. Ceea ce rămîne, ca un element comun, din diferitele concepții asupra filozofiei, o dată ce au fost eliminate toate elementele care erau în dezacord, este că ea este o *cunoaștere de gradul cel mai înalt de generalitate*". (Herbert Spencer, *Primele principii*; apud N. Bagdasar, Virgil Bogdan, C. Narly, *Antologie filozofică, Filozofi străini*, ed. a doua. București, Casa Școalelor, 1943, pp. 582–583.)

Iată, în continuare, și un citat din românul contemporan D. D. Roșca: „Însă din semnificațiile diverse atribuite filozofiei — de filozofi și nefilozofi — de-a lungul istoriei sale poate fi desprinsă o notă constantă, comună acestor semnificații sau majorității lor), notă considerată drept definitorie pentru conceptul de *filozofie*. Și anume: filozofia este definită ca fiind concepție generală despre lume, rod al unui efort spre sinteza totală, doctrină care pretinde să ne dea o imagine de ansamblu a existenței considerată în totalitatea ei" (D. D. Roșca, „Știință și filozofie", în vol. *Oameni și climate*. Cluj, Ed. Dacia, 1971, p. 196).

21. În istoria filozofiei universale, este clasic visul lui René Descartes (1596–1650), pe care filozoful l-a avut (în trei reprize), în noaptea de 10 noiembrie 1619 (avea, așadar, 23 de ani). Pentru relatarea și comentarea visului, vezi Constantin Noica, *Viața și filozofia lui René Descartes*. București, Ed. Libr. „Universala" Alcalay & Co., 1937, pp. 31–43 (ed. 1992, pp. 21–26).

22. Legea (dogma) credinței (lat.).

CREȘTINUL ÎN LUMEA MODERNĂ

Conferință rostită în seara zilei de 7 aprilie 1940 (de la ora 18⁰⁰), în Sala „Ion Dalles" din București, conferință organizată de Filiala

parohială Mîntuleasa a Societății Ortodoxe Naționale a Femeilor Române.

Este înscrisă în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940, cu titlul „Creștinismul și lumea modernă".

Cu titlul „Creștinul în lumea modernă", a fost tipărită, ca inedită, în revista *Prodromos* (Paris), nr. 6, februarie 1967, pp. 7–10, și nr. 8–9, martie 1968, pp. 8–14. Textul din nr. 6 are ca subtitlu: „Conferință ținută la 7 aprilie 1940 în Sala « Dalles »", și este însoțită de următoarea notiță: „N. B. Textul ce urmează corespunde primei părți a conferinței lui Mircea Vulcănescu (pag. 1–19 din caietul conținînd 67 de pagini numerotate, nu toate complet scrise). Sînt reproduse aici numai paragrafele în clar, cu omisiunea celor facultative sau obliterate" (p. 7).

După forma din revistă l-am editat în culegerea *Logos și Eros...*, ed. 1991, pp. 41–80.

Întrucît acea culegere a fost una concepută cu note foarte restrînse (în dorința de a pune textele autorului cît mai repede și mai simplu la îndemîna cititorului — este prima carte pe care am scos-o din tipar cu semnătura lui Mircea Vulcănescu), nu am apelat la forma din arhivă a conferinței.

Nu am văzut forma manuscrisă a textului tipărit în *Prodromos* — astfel că nu știu ce înseamnă paragrafe „neclare" sau care sînt cele care au fost „obliterate".

În arhiva Mircea Vulcănescu de la București se află forma primă a conferinței; sînt 72 de fișe (numerotate de Zaharia Balinca) (formatul 168/205 mm), majoritatea scrise cu cerneală albastră și doar cîteva cu creion negru, pe o singură față a fișei; pe unele fișe — după practica lui Vulcănescu — sînt scrise cîteva fraze sau chiar un singur rînd; sînt și propoziții sau fraze neterminate în scris.

Pe una din fișe, Zaharia Balinca — organizatorul arhivei la sfîrșitul anilor '70 — a notat, la 16 martie 1978: „Noi am găsit, printre manuscrisele lui Mircea Vulcănescu, numai aceste « Note » (în număr de 71, în numerotarea noastră), care au stat la baza conferinței « Creștinismul și lumea modernă », ținută în aprilie 1940 în Sala « Dalles ». Conferința a fost organizată de Societatea Ortodoxă Națională a Femeilor, parohia Mîntuleasa. Textul conferinței, integral, noi l-am copiat din revista *Prodromos*, nr. 6 și 8, 1967. Această revistă « foaie de gînd și apropierea creștină », apărea în Franța, scrisă în românește. E probabil ca una din membrele Societății Române a Femeilor Ortodoxe, plecată înainte de război în Franța, să fi luat cu ea și această conferință — dar așa în țară au rămas numai aceste note ca originale. Mai lipsesc, desigur. Poate le vom găsi".

Pentru culegerea de față am preluat titlul și textul din *Prodromos* (pînă la o eventuală altă tipărire a textului, cînd poate voi avea la îndemînă forma din caietul aflat la Paris).

În notele ce urmează preiau pasaje tăiate ori pe cele care nu se găsesc în forma tipărită în *Prodromos.* (Nu preiau oarecare modificări de unul sau cîteva cuvinte.)

1. În manuscrisul din arhiva Mircea Vulcănescu (de la București) se continuă cu următorul pasaj: „Astfel, unii dintre Dumneavoastră au *familie*, cei mai mulți — cum am devenit de la o vreme țară de « producători » — în care nimănui nu îi mai e îngăduit să stea pe tînjală, îndeplinim, cu un titlu sau altul, o funcție socială și chiar cei ce n-am avea nici o altă legătură cu lumea de aci, am avea totuși cel puțin *una* căreia nimeni — cel puțin dintre bărbați — nu i se poate sustrage, măcar în calitatea de « concentrat ». Sîntem fiii aceleiași *patrii!* Fiecare e, deci, presupus deja angrenat activ — într-un fel oarecare — în ceea ce cu un titlu generic mi s-a indicat a fi al doilea termen de raportare al conferinței, vreau să zic: *vremea de astăzi*".

Totodată, menționez că întreg pasajul de la începutul conferinței și pînă la alineatul care se încheie cu „...al opiniei semenilor noștri" este tăiat cu cerneală, în forma din arhiva de la București.

2. În manuscrisul din arhivă, se continuă astfel: „Și, așa cum unii spun, de pildă, că inaugurează « tradiții noi » și prea puțini își dau seamă sau se fac că își dau seamă de lipsa de înțeles a lucrului, atîta vreme cît « tradiție » însemnează « predanie », transmitere de la unul la altul a unui lucru « vechi » așa că « inovația » este ceva cu totul deosebit, dacă nu de-a dreptul potrivnic tradiției, așa că « tradiție nouă » este un nonsens; tot astfel, se poate deci...".

3. În manuscris, se continuă astfel: „Nu zicem oare noi tot *drum* și modestei căi despărțită de căruța dintre lanuri și autostradei asfaltate care apropie într-o jumătate de ceas orașe despărțite odinioară de trei zile de umblat?!"

4. Manuscrisul din arhivă continuă cu următoarele fraze: „Iată, de pildă, organizatorii acestei conferințe. Gîndul lor a fost să adune bani. Să adune bani, desigur, pentru a veni în ajutorul nevoiașilor din parohie. Iar Dumneavoastră ați dat banii ceruți — sau i-au dat alții pentru Dumneavoastră — și ați venit aci să ascultați. Cîți din[tre] Dumneavoastră s-au gîndit la ce-au făcut, mai departe de socoteala economicească: « Ce mă costă? Și ce pierd? Un ceas din viață! » s-au gîndit, de pildă, la înțelesul ascuns pe care-l are orînduirea aceasta « modernă » a banului, pe care înțelepciunea populară l-a numit « ochiul Dracului » și care e, în lumea de azi, « puterea cu care-ți poți

îngădui *orice* »? Mă îndrept. Nu. De la o vreme, nu mai poți face chiar *orice.* Cred că foarte puțini. Și totuși acest ban D-voastră l-ați dobîndit, l-ați dat, organizatorii au luat sala și Paștele va aduce — nădăjduim — ajutorarea celor cărora le sînt destinați".

5. În manuscris, începutul acestei fraze are forma: „Iată însă că mica nuanță dintre vremea în care cu banul poți să faci *orice* și-o vreme în care nu mai poți face orice cu banul de care am vorbit vădește putința unei alunecări..."

6. Alineatul ultim, de la „Planul..." pînă la acest titlu de paragraf, în manuscris, are forma: titlul de paragraf „Ce-nseamnă a fi creștin?" și textul: „Ce-nseamnă, Doamnelor și Domnilor, în primul rînd: *a fi* creștin? Pe înțelesul tutulor înseamnă « a fi botezat în Iisus Hristos! ». Dar o atare definiție, deși istovește conceptul, nu spune mare lucru, pentru că întrebarea renaște: *ce înseamnă a fi botezat în Hristos?* E, dacă vreți, toate acestea la un loc și cu totul altceva decît ele".

În continuare, textul tipărit în *Prodromos* este mult diferit față de cel din fișe.

7. Ultima frază nu se află în forma din fișe.

8. Pasajul de la „Dacă, pe lîngă aceasta, ..." pînă la „...din aceasta" nu se află în fișele scrise cu creionul.

9. În fișe, pasajul de la „Termenii..." pînă la „...destăinuire" are forma: „Termenii acestui act sînt, de o parte, *Acela* pe care această viață-l întîlnește de la care izvorăște și de cealaltă parte *noi*, totalitatea celor ce ne împărtășim din această destăinuire".

10. Ca și alte dăți, Mircea Vulcănescu citează din memorie. Forma exactă a textului din *Memoriale* este: „Dar moare și marmora, de rănile vremii. Moare și sufletul ei, de neînțelegerea oamenilor". (Vasile Pârvan, „Parentalia"; în *Memoriale.* București, Ed. Cultura Națională, 1923, p. 164; în *Scrieri*, ed. 1981, p. 525.)

Citatul nu se află în fișa manuscris.

11. Nici această ultimă frază nu se află în fișa manuscris.

De aci, pînă la sfîrșitul paragr. I, însemnările din fișe sînt restrînse doar la cîte o frază sau o simplă propoziție, cu fișe cu 1–3 rînduri scrise.

12. Și forma acestui paragraf este mult diferită în caiet (și în culegerea de față) în comparație cu cea din fișe.

13. Acest alineat are, în fișe, alte cinci variante, pe care nu le preiau în notele de față.

14. Preiau, totuși, variantele „Fericirilor":

„Puterea care e mijlocul de a dobîndi bogăție,
Neîndurarea care e mijlocul de a păstra puterea,
Semănarea gîlcevii,

Lauda celor ajunși
sînt valori opuse
sărăciei de duh,
blîndeții,
milosteniei,
facerii de pace,
cărora creștinismul le aducea, acum două mii de ani, Evanghelia Bucuriei în suferințe și a răsplății în slova de dincolo,
răvaș de bucurie către toți cei care suferă în lume, către toți cei lipsiți de Dumnezeu, de plinătate:
Fericiți cei săraci cu Duhul, că a lor este împărăția cerurilor;
Fericiți cei ce plîng, că aceia se vor mîngîia;
Fericiți cei înfometați și însetați de dreptate, că aceia se vor sătura;
Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui;
Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu;
Fericiți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema;
Fericiți cei prigoniți pentru dreptate, căci a lor este împărăția cerurilor.

1. Fericiți cei *săraci cu duhul*	că a acelora este împărăția cerurilor;
2. Fericiți cei ce *plîng*	că aceia se vor *mîngîia*;
3. Fericiți cei *blînzi*	că aceia vor *moșteni pămîntul*;
4. Fericiți cei ce *flămînzesc* (și *însetoșează*) de dreptate	că aceia se vor *sătura*;
5. Fericiți cei *milostivi*	că aceia se vor *milui*;
6. Fericiți cei curați cu *inima*	că aceia vor vedea pe *Dumnezeu*;
7. Fericiți făcătorii de pace	că aceia *fiii lui Dumnezeu se vor chema*;
8. Fericiți cei prigoniți pentru dreptate	că a acelora este împărăția cerurilor.
Fericiți veți fi cînd vă vor goni și vor spune tot cuvîntul rău împotriva voastră mințind pentru mine.	Bucurați-vă și vă veseliți că plata voastră mare este în ceruri și așa au fost prigoniți și profeții înaintea voastră.

Tabla valorilor creștinești este polar opusă.
Fericiți cei ce sînt, zice veacul modern;
Fericiți cei bogați;
Fericiți cei ce izbîndesc;
Fericiți cei aspri, că aceia nu se vor înșela;
Fericiți cei tari, că aceia se vor sătura;

Fericiți cei sătui, căci aceia au avut parte de viață;
Fericiți cei deștepți, că aceia vor moșteni pămîntul.

Creștinul zice:
Fericiți cei *săraci*, că a acelora e împărăția cerurilor;
cei *blînzi*, că aceia vor moșteni pămîntul;
cei ce *flămînzesc și însetoșează*;
cei *drepți*, că aceia vor vedea pe Dumnezeu;
cei curați cu *inima*, că aceia vor vedea pe Dumnezeu;
făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema;
cei *milostivi*, că aceia se vor milui;
veți fi cînd vă vor goni și vor spune
vă veți pune la adăpost.

Tabla valorilor omului modern, care nu mai crede în viața de apoi, e răsturnarea deplină a tablei de valori din « Predica de pe munte ». [Frază tăiată.]

Fericiți cei *îndestulați*, spun fericirile vremii de acum,

	că a acelora este împărăția lumii acesteia și alta nu e;
Fericiți cei ce *rîd și se bucură*	că aceia n-au nevoie de mîngîiere;
Fericiți cei *cumpliți*	că aceia vor moșteni pămîntul;
Fericiți cei ce *se-nghesuiesc la praznice*, la locurile altora, *și la greu se pun la adăpost*, ferindu-se de orice cuvînt împotriva oricui, mințind să le fie bine	că aceia se vor sătura;
Fericiți cei *neîndurători*	că aceia nu se vor teme de nimeni;
Fericiți *făcătorii de gîlceavă*	că aceia fiii faptei lor se vor chema;
Fericiți veți fi cînd vă vor *slăvi* și vor spune tot cuvîntul *bun* asupră-Vă, *mințind fără rușine.*	Bucurați-Vă și Vă veseliți că v-ați aflat plata de aici și așa au fost răsplătiți toți biruitorii dinaintea Voastră.

Tabla valorilor omului modern ce nu mai crede în viața de dincolo e răsturnarea deplină a tablei de valori a « Predicei de pe munte ».
În locul sărăciei cu duhul,
1. Fericiți *cei îndestulați*, că a acelora e împărăția acestei lumi și alta nu e;
2. Fericiți *cei ce rîd și se bucură*, că aceia de nimic nu au nevoie;
în locul blîndeței,
3. Fericiți cei *tari*, că aceia vor stăpîni pămîntul;
în locul milosteniei,

4. Fericiți cei *cumpliți* și *neîndurători*, că aceia vor stăpîni pămîntul;
Fericiți cei *îndrăzneți*, că aceia vor avea parte la praznic!;
în locul lui făcătorii de pace,
5. Fericiți *semănătorii de gîlceavă*, căci aceia fiii izbîndei lor se vor chema;
în locul curăției inimei,
6. Fericiți cei iscusiți, că aceia meșteșugul facerii și desfacerii tutulor lucrurilor vor vedea (mai bine c-un deștept la pagubă, decît c-un prost la cîștig);
în locul fericirii în prigoană,
7. *Fericiți cei ce se-nghesuiesc la praznice* și la greu se pun la adăpost, ferindu-se de orice cuvînt împotriva oricui, mințind să le fie bine! [...]
Fericiți cei cumpliți și tari, că aceia *vor moșteni pămîntul* (Forța primează dreptul). [...]

Împărăția lumii acesteia e dată celor care au.
Moștenirea pămîntului e făgăduită celor tari.
Stăpînirea, celor ce bagă zîzanie între alții. [...]
Divide et impera. [Dezbină și stăpînește.]
Audaces fortuna iuvat. [Norocul îi ajută pe cei îndrăzneți.]
Forța primează dreptul. [...]

Fericiți *cei îndestulați* — așa ar spune « Predica de pe munte » a vremurilor de acum —, căci a lor este împărăția lumei acesteia și alta nu e;
Fericiți *cei ce rîd și se bucură* — căci aceia n-au nevoie de mîngîiere;
Fericiți *cei cumpliți* — că aceia vor moșteni pămîntul;
Fericiți *cei ce se înghesuiesc la praznice*, pe locurile altora *și la greu se pun la adăpost* — că aceia se vor sătura;
Fericiți *cei neîndurători* — că aceia nu se vor teme;
Fericiți *făcătorii de gîlceavă* — că aceia fiii faptei lor se vor chema;
Fericiți veți fi cînd vă vor lăuda și vă vor slăvi și vă vor spune tot cuvîntul bun către voi, mințind fără rușine.
Bucurați-Vă și Vă veseliți, că v-ați aflat plata pe lumea asta și la fel au fost răsplătiți toți biruitorii acestei lumi, dinaintea voastră! [...]

Fericiți cei *îndestulați*, că a acelora e împărăția lumii acesteia și alta nu e;
Fericiți cei *tari*, că aceia vor stăpîni pămîntul;
Fericiți cei *cumpliți* și *neîndurători*, că aceia nu se vor teme de nimeni;

Fericiți cei ce rîd și se bucură, că aceia de nimic nu au nevoie;
Fericiți cei îndrăzneți, că aceia vor avea parte de praznic;
Fericiți semănătorii de vînt, că aceia fiii furtunilor se vor chema;
Fericiți cei iscusiți, că aceia taina multor lucruri vor afla;
Fericiți veți fi cînd vă vor slăvi și vă vor tămîia, mințind pentru mult bine, că v-ați aflat plata pe pămînt și mîine cine-o să-și mai aducă aminte?!

Societatea *modernă* e o societate necreștină prin aceea că degradează ideea de om,
1) sparge unitatea de cuget, de vreme și de simțire a comunității omenești și o preface într-o pleavă de existențe risipite și antagoniste, izolate-n ele însele și care nu comunică decît prin folosirea acelorași mijloace;
2) preface munca — datorie și condiție a omului sub păcat — în lege a firii omenești transfigurate, așezînd-o deasupra contemplației și prin aceasta robește pe *om* propriei lui fapte și-l pierde, ispitindu-l să se substituie Dumnezeirii și să se mistuie singur".
15. Textul paragr. III și IV este mult diferit în fișe față de forma din caiet; de aceea, preiau aproape integral textele următoarelor fișe (cu un rînd alb între textele fișelor, căci numerotarea lui Z. Balinca este eronată ici, colo, cum am constatat pentru paragr. I–II):
„Creștinismul e fățiș opus « evului modern » în înțelesul lui istoric.
Se poate însă identifica *creștinismul* cu lumea modernă?
La prima înfățișare, s-ar părea că da.
Ceea ce caută epoca noastră contemporană este să refacă unitatea spirituală a lumii.

Care poate fi poziția creștinului în fața unei atare lumi? Cred că nu e de stat la îndoială.
Creștinul, într-o lume așa, nu se poate aduna pe sine și e amenințat să fie risipit de ispitele potrivnice, tot atît ca în lumea modernă.
Creștinismul nu se adresează specialistului, ci omului *concret.*
El nu se adresează omului biruitor, ci celui care suferă.

Care poate fi poziția creștinului în fața unei atare lumi?
1) Creștinul nu se poate aduna pe sine.
2) Creștinul e amenințat să fie risipit de ispite potrivnice. [...]

Adevărul e însă că, de la războiul de acum un sfert de veac și pînă astăzi, lumea în care trăim a alunecat din starea în care ne-am născut.

Nu numai că oamenii înșiși s-au schimbat. Bătrînii acelei vremi au pierit. Cei maturi de atunci au încărunțit; noi, copiii, ne-am copt la minte. Nu numai că unii din cei pe care-i știam bogați au sărăcit și s-au ridicat deasupra alții, neștiuți. Nu numai că mergem azi cu mașina, acolo unde mergeam cu birja altădată, sau că în locul « gropilor » de altădată stau astăzi cartiere noi, după cum în locul clădirilor de altădată s-a întins pe alocul pustiul piețelor.

Dar rînduiala însăși a lucrurilor s-a schimbat. Ceea ce era plăcut oamenilor, nu le mai este. Ceea ce oamenii credeau nu numai că se cade, dar chiar că e un lucru vrednic de laudă, este azi lucru de ocară sau lucru oprit! Și invers. Ceea ce era atunci oprit sau de ocară este astăzi lucru încurajat și vrednic de laudă!

*

Iată, de pildă, valorile și rînduielile în care am fost crescuți noi, cei născuți între 1900 și 1910: respectul vieții omenești ca suprem bine și libertatea ca mijloc desăvîrșit! Ce-a rămas dintr-însele? Cine le mai prețuiește, de cînd războiul a vădit legăturile — ascunse-n vremile de mare bunăstare — ale omului de grup?

Mi-aduc aminte că, atunci cînd profesorul Clinciu ne vorbea — în clasa a V-a — de arderea bibliotecii din Alexandria de către arabi, sau de autodafeurile medievale —, mi se părea că aceste lucruri sînt povești din alte lumi, care n-au să mai fie niciodată posibile în lumea noastră, definitiv intrată într-o eră de propășire și progres fără întoarcere.

Cum am fi putut crede oare atunci că vom asista, în mai puțin de-un sfert de veac, la împrejurări aidoma, sub alte latitudini?

Și cum mai putem crede azi, după ce le-am văzut, în progresul indefinit al omenirii?

Însă cine ne-ar putea totuși răpi din suflet amintirea acestor valori și sentimentul de a fi fost părtași ai altor realități, care, oricît ar fi dezmințite de realitatea cruntă, s-a păstrat în suflet tot farmecul lor dintîi?

Acum 25 de ani, idealul copiilor era să știe carte! Pe maidane, la gimnastică aflai mai mult pe repetenți.

Azi, tot tineretul face sport și maidanul a fost ridicat, în toate țările, la rangul de instituție de educație.

Aplecați asupra micii flacări de viață-mprăștiate prin ungherele datului, sufeream spărtura unei vieți duse de fiecare prea mult adînciți în gîndul propriu și suspinam după o unitate de gînd și de simțire pe care n-o visam decît ca pe un concept limită spre care trebuie să năzuim, să tindem, fără să-l atingem niciodată.

Astăzi, vezi zeci de mii de oameni brîu în jurul unui maidan, realizînd „unirea-n cuget și-n simțiri" cu privirea ațintită asupra unui balon de gumă pe care-l tăvălesc cu picioarele, cu pumnii și cu capetele, preoții divers colorați ai unei *mieuxe* liturghii barbare.

La școli, în locul educației severe, care prea proastă nu trebuie să fi fost, de vreme ce a putut da atîția oameni de vază, se practică metoda activă prin care profesorul e pus să facă pe prostul cu elevii și invitat să le pună note pe furiș.

Dacă n-ar fi decît atît și încă lucrurile ar vădi o schimbare! Dar schimbarea aceasta s-ar vădi numai la noi. Mai gravă apare o împrejurare ca aceea ce mi-a fost dat să văd acum cîtăva vreme cu un profesor strein, venit întîmplător la noi în țară să vadă pe un fost elev al lui și să petreacă vara la el, împreună cu copiii săi, spunînd prietenului meu, elevul lui: « Aș vrea să mai vorbesc cu Dumneata multe lucruri. Din păcate, ar trebui să fim singuri. Mă tem că copiii mei nu m-ar pricepe și aș putea avea neplăceri de pe urma lor! »

Care om își mai poate îngădui idealul omului de atunci: să stea degeaba?! Astăzi nababii își improvizează îndeletniciri care să le dea putința să se poată socoti, în propriii lor ochi, activi, folositori colectivității, cum erau altădată numai oropsiții pe care soarta-i silea să-și caute stăpîn.

Mi-aduc aminte pasiunea cu care adoram în școli pe Marius, pe Grachi, pe Cezar și detestam pe Pompei și pe Sylla.

Născuți în lumea de aci, legați de ea de la naștere prin nesfîrșitele legături care-ncep cu așteptările părinților și sfîrșesc cu bocetele celor ce ne supraviețuiesc, creștini fiind, sîntem oameni, în veacul de aci. Luăm parte la zămislirea lui, ne bucurăm de bucuriile lui, luptăm și ne dăm viața pentru ai noștri și ale noastre.

Dar, oricît am părea de legați de acest veac, sîntem toți cu un picior măcar afară din el. Complet, nu ne poate cuprinde și nici o cetate a lumii nu se poate identifica cu cetatea lui Dumnezeu.

Încercările celor care vor să ne lege cu totul, să ne prindă cu toate ale noastre de lumea de aci sînt încercările *Mamonei* și biruința lor ar fi biruința Leviathanului.

Această biruință noi știm însă că *nu va fi*, pentru că temeiul creștinătății noastre e Cuvîntul Domnului și știm că porțile Iadului se vor sfărîma de făgăduielile lui făcute bisericii.

Lepădarea de lume nu are numai decît înțelesul acesta de fugă din lume, cu toate că forma de viață monahală rămîne pentru noi, creștinii, răspunsul tip, cel mai adînc și deplin, la ispitele veacului.

E adevărat că, pentru cel hotărît să se lepede de ea, fuga din lume este o soluție care simplifică lucrurile. Dar nu le simplifică cu totul. Pentru că, în fond, sîntem *îmbarcați* pe corabie și soluția fugii nu e soluția mîntuitoare. [...]

Ce caută creștinul și cum se înșurubează strădania lui în acest conflict?

Grea întrebare.

Sînt unii care, pornind de la conținutul comun al întregii civilizații europene, pe care o rabat asupra creștinismului în care văd ideile mame, conchid grabnic că creștinul este esențial solidar ordinei individualiste.

Alții, întemeiați pe inadecvația funciară a individualismului modern cu aspirația creștinismului spre unitatea spirituală, încheie, dimpotrivă, că creștinismul este, dacă nu identic, în orice caz, corelat spiritului totalitar.

Pentru a răspunde, va trebui să facem un ocol și să nu plecăm de la cercetarea conștiinței creștinismului mijlociu, care poate să ne-nșele, prin amestecul nesimțit de idei ale veacului cu criteriile sale creștine; ci să pornim de la realitatea creștină cea mai izolată de veac și cea mai deplin instituită în rînduiala supunerii și ascultării, adică de la viața monahală.

Ei bine, cercetarea înțelesului vieții monahale în creștinism ne va duce la constatarea cea mai surprinzătoare pentru chestiunea care ne interesează: tăierea voinței monahului și supunerea totală a voinței lui către voința lui Dumnezeu reprezintă forma extremă a luptei spiritului creștin spre a dobîndi *libertatea* spirituală.

Se înțelege că aci [este vorba de] monahul care se leapădă de sine. Se leapădă de tot ceea ce datorește lumii, de tot ceea ce lumea aceasta a instituit ca pseudo al său; pentru a atinge, în lepădarea desăvîrșită de tot ceea ce nu e el, aceea ce este mai adînc în el decît el însuși. [...]

Lecția acestei convorbiri ar putea fi deci o lecție de *răbdare*.

Dar pasă-mi-te și aci vorbește aceeași nălucire!“

După alte cîteva fișe, iată un final inițial (căci a fost tăiat cu cerneală):

„Mă veți ierta, Doamnelor și Domnilor, că v-am înfățișat lucrurile acestea într-un chip poate prea dramatic, față de liniștea cu care sîntem obișnuiți, în timp ce în jurul nostru trosnesc toate încheieturile lumii, față de felul în care sîntem deprinși să ne mulțumim cu puțin ori față cu primăvara care ne îmbie de afară ca și cum, pentru ea, nimic n-ar fi de întîmplat.

De vină nu sînt eu. Ci acei care, cerîndu-mi să vă vorbesc asupra unui astfel de subiect, m-au silit să aleg între a nu spune nimic sau a spune lucrurilor pe nume“.

ASPIRAȚIA LA CREȘTINISM ȘI ÎNȚELESUL EI ACTUAL

Articol apărut în *Buletinul Asociației Studenților Creștini din România*, an I, nr. 1, aprilie 1923, pp. 4–6. Semnătura: Mircea M. Vulcănescu.

Peste un an, este reluat — fără vreo mențiune — în *Buletinul Asociației Studenților Creștini din România*, an. II, nr. 2, aprilie 1924, pp. 19–22 (cu semnătura: Mircea M. Vulcănescu).

Prima apariție nu este indicată în lista lucrărilor proprii ale lui Mircea Vulcănescu din decembrie 1940 (poate întrucît în biblioteca personală nu s-a păstrat nr. 1 al revistei); este menționată doar a doua apariție.

Inclus în culegerea *Posibilitățile filozofiei creștine*, pp. 139–142.

În arhiva Mircea Vulcănescu nu am găsit manuscrisul articolului.

Pentru culegerea de față, transcrierea s-a făcut după *Buletinul A. S. C. R.*, nr. 2 (număr păstrat în arhivă; nu are modificări sau corecturi; am confruntat și cu textul celei dintîi litografieri).

SENTIMENTUL PĂCATULUI ÎN CREȘTINISM

Text inedit.

Nu figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Însemnări scrise în anii '20, probabil pentru o conferință ce urma să o rostească la A. S. C. R. sau pentru studenții români de la Paris; ori este schița unui articol pentru *Buletinul A. S. C. R.* După scris, se pare a fi din perioada studiilor pariziene (toamna 1925–vara 1928).

În arhiva Mircea Vulcănescu se află trei file, scrise cu cerneală neagră, pe ambele fețe ale hîrtiei desprinse dintr-un caiet (formatul 165/205 mm).

GÎNDURI ÎNTÎRZIATE
De la o adunare de iarnă

Articol apărut în *Buletinul Asociației Creștine Studențești din București*, an III, nr. 1, 1925, pp. 5–11. Semnătura: M.

Figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

În arhiva Mircea Vulcănescu nu am găsit manuscrisul articolului.

Transcrierea am făcut-o după un exemplar al numărului revistei, număr aflat în arhiva personală a lui Vulcănescu. Nu are modificări sau corecturi (doar o concretizare, privitoare la „vioara“ care lipsea: Paul Sterian).

1. La sfîrşitul lunii ianuarie 1925, Mircea Vulcănescu susţine examenul scris la sociologie, la care tratează subiectul „Cauzalitate şi teleologie în ştiinţele sociale" (lucrare tipărită în *Manuscriptum*, an XXVII, nr. 1–2, [ianuarie–iunie] 1996, pp. 134–138; inclusă în *Prolegomene sociologice la satul românesc*. Bucureşti, Ed. Eminescu, 1997, pp. 63–68).

Teza de licenţă în sociologie, elaborată sub îndrumarea lui D. Gusti, a avut ca temă „Individ şi societate în sociologia contimporană" (publicată în *Viaţa Românească*, an XCI, nr. 11–12, noiembrie–decembrie 1996, pp. 73–91; inclusă în *Prolegomene sociologice la satul românesc*, pp. 39–62).

2. Ideea „şcolii muncii" s-a impus în pedagogia şi în şcoala românească îndată după primul război mondial. Vezi, îndeosebi: S. Mehedinţi, *Altă creştere. Şcoala muncii*. Bucureşti, „Convorbiri literare", 1919, 241 pp. (Curînd au urmat alte cîteva ediţii; a şaptea, cu adăugiri, 1941, 432 pp.)

3. La 21 de ani (neîmpliniţi), printre asecerişti de 18–20 de ani, Mircea Vulcănescu se şi vedea „bătrîn"... Mai ales că alţi asecerişti prieteni, de aceeaşi vîrstă cu el, precum Paul Sterian şi Anina Rădulescu-Pogoneanu, îşi trecuseră licenţa încă din septembrie trecut...

4. *Anina Rădulescu-Pogoneanu* (1904–1994), absolventă a Facultăţii de Filozofie şi Litere din Bucureşti, cu studii de specializare la Paris, a fost profesoară secundară de filozofie la Şcoala Centrală de Fete din Capitală, cu studii şi articole în reviste de specialitate şi cu manuale de educaţie civică pentru liceu. În anii '60 s-a stabilit în Franţa, alături de fiica ei, Vivi Vulcănescu. A fost prima soţie a lui Mircea Vulcănescu (între 1925–1929).

5. *Grigore Scorpan* (1901–1953), bibliotecar, mai apoi universitar ieşean, la catedra de istorie a literaturii române şi ulterior la cea de limba română. În studenţie a fost unul dintre fruntaşii A. S. C. R.-ului de la Iaşi. S-au păstrat cîteva scrisori către o altă aseceristă fruntaşă, Margareta-Ioana Niculescu (cea de a doua soţie a lui Mircea Vulcănescu) (scrisori pe care le vom tipări cîndva...).

Grigore Scorpan s-a ocupat intens de creaţia eminesciană, ceea ce a permis adunarea unor studii, articole în vol. *M. Eminescu* (col. „Eminesciana", 1977). (Vezi şi: Ionel Maftei, *Personalităţi ieşene*, vol. IV, Iaşi, 1982, pp. 237–239; Nicolae Busuioc, *Scriitori ieşeni contemporani. Dicţionar biobibliografic*. Iaşi, Ed. Junimea, 1997, pp. 344–345.)

6. *Sergiu Condrea* a fost asecerist de frunte, absolvent al Politehnicii din Bucureşti, unde a fost profesor pînă în anii '70. În *Vremea* anilor '30 (1929–1938), el a publicat numeroase (peste 100) articole de popularizare a tehnicii; am mai întîlnit colaborări la *Ideea creştină* (1926), *Buletinul A. G. I. R.* (1945) ş. a. (Încercări pe lîngă fiica acestuia de a cerceta arhiva personală a lui Sergiu Condrea s-au izbit de o anume neînţelegere...)

7. *Margareta-Ioana Vulcănescu* (n. Niculescu) (1897–1987), nepoată a Elenei Văcărescu, aseceristă, absolventă a Facultăţii de Filozofie şi Litere din Bucureşti (octombrie 1925), profesoară de filozofie şi de limba franceză (la Liceul „Carmen Sylva" ş. a.), a fost a doua soţie a lui Mircea Vulcănescu. În anii '20, a publicat cîteva articole în *Buletinul A. S. C. R.* (1924–1927), în *Ideea creştină* (1926) şi în *Ultima oră* (1929), dintre care unele sînt dări de seamă privitoare la congrese şi campamente ale A. S. C. R.-ului ori de la congrese internaţionale la care a participat (Aigen, 1927).

Din adolescenţă şi pînă la sfîrşitul vieţii a ţinut un jurnal, din care s-au publicat, pînă acum, doar cîteva pagini.

A fost o strajnică apărătoare a însemnelor trecerii prin lume a lui Mircea Vulcănescu, aflate îndeosebi în „cele două lăzi". Spre sfîrşitul vieţii, a reuşit să vadă retipărite ori publicate ca inedite cîteva texte vulcănesciene.

Sub îndrumarea dînsei, Zaharia Balinca a început să facă ordine în manuscrise, texte tipărite, corespondenţă etc.; împreună şi cu Măriuca Vulcănescu, în anii '80 am început, toţi patru, pregătirea unor culegeri tematice, în care să se adune integrala scrierilor vulcănesciene.

Fără dăruirea de sine şi aleasa încredere în semeni a Mărgăritei Vulcănescu nu ar fi fost posibilă culegerea de faţă.

ÎNSEMNĂRI ÎN MARGINEA CRIZEI MORALE
Răspuns lui Eugen Prescurea

Studiu apărut în *Buletinul Asociaţiei Creştine Studenţeşti din Bucureşti*, an V, nr. 2, martie 1928, pp. 30–72. Semnătura: Mircea Vulcănescu.

Figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

În 1996 a fost tipărit în culegerea *Posibilităţile filozofiei creştine*, pp. 164–206.

Nu ştiu cine a fost Eugen Prescurea.

În arhiva Mircea Vulcănescu nu am găsit manuscrisul studiului (trimis de la Paris, unde se afla la studii de doctorat, şi rămas la vreunul dintre redactorii *Buletinului*...).

Numerotarea capitolelor şi a paragrafelor este dată de Mircea Vulcănescu pe un exemplar al numărului revistei (păstrat în arhiva familiei) şi are în vedere planul studiului anunţat înainte de bibliografie (vezi în culegerea de faţă, pp. 113, 118, 127, 130).

Pentru culegerea de față, transcrierea am făcut-o după exemplarul *Buletinului*... aflat în arhiva Mircea Vulcănescu.

1. Mircea Vulcănescu se referă la Romulus Seișanu (1884–1955), căci Romicus este unul dintre pseudonimele cu care acesta a semnat, în anii '20 și '30, în *Universul.* (Pentru o amplă prezentare, vezi C. Schifirneț, „Romulus Seișanu despre dimensiunea geopolitică a națiunii", în *Geneza modernă a ideii naționale.* București, Ed. Albatros, 2001, pp. 241–273.)

2. Aflat la Paris la studii de specializare, Mircea Vulcănescu urmărea îndeaproape atît revistele de cultură din țară, cît și un prestigios cotidian cum era *Universul,* alături de *Cuvîntul,* desigur.

3. Prin „veacul de mijloc", autorul nostru, în consens cu „spiritul vremii", înțelege Evul Mediu (în denumirea noastră, din a doua jumătate a secolului al XX-lea și din prezent).

4. *Frondele* franceze au fost mișcări de opoziție ale parlamentului (1648–1649) și ale prinților (1649–1652), pe cînd Ludovic al XIV-lea era minor; nemulțumirea și opunerea își aveau determinarea cauzală în ascensiunea absolutismului și condiționarea nemijlocită în excesiva fiscalitate impusă de Mazarin, prim-ministrul de-atunci.

5. „Știință și datorie, sînteți așadar suspecte!" (fr.).

6. „Vai de cei învinși" (lat.) (Titus Livius, *Ab urbe condita*, V, 48).

7. În urcare și în scădere (fr.).

8. Cameră rezervată femeilor sau limitare a posibilității de așezare a femeilor într-un anume spațiu (de exemplu, în interiorul bisericii creștine).

9. Vezi Léon Abensour, *Le problème féministe. Un cas d'aspiration collective vers l'égalité.* Paris, Radot, [1927], 189 pp.

10. *Otto Weininger* (1880–1903), gînditor austriac, autor al lucrării *Geschlecht und Charakter* (1903). După ce a scris-o, pentru a o susține ca teză de doctorat în filozofie, și înainte de a o publica, autorul s-a sinucis. Cartea s-a bucurat de un mare succes, datorită unei complexe determinări cauzale și înrîuriri condiționale. Pînă în 1928, cînd Mircea Vulcănescu publică studiul lui, apăruseră 26 de ediții și o ediție restrînsă, pentru popularizare.

În momentul cînd scria acest studiu, Vulcănescu se afla la studii de specializare la Paris; or, în Franța acelui moment Weininger era mai puțin cunoscut decît în România, unde în 1912 apăruse, în traducere, cap. „Maternitate și prostituție". Fac această precizare, pentru că probabil tot în 1928, liceanul Emil Cioran îl citește pe Weininger și, peste ani, el va contribui la promovarea vienezului în spiritualitatea franceză. Căci, scrie Lukas Marcel Vosicky, „Provocarea lui Weininger

a fost cea care l-a întîmpinat atunci pe Cioran. Lectura lui Weininger și-a produs asupra acestuia efectul maxim. (...) Vreme îndelungată el a rămas singurul care l-a făcut cunoscut pe Weininger intelectualilor francezi pe baza originalului german. În plus, Cioran a deschis calea unei interpretări prin excelență creatoare a lui Weininger" (p. 12). (Așadar, vezi și *Sex și caracter*, cu o introducere a lui Lukas Marcel Vosicky, trad. de Monica Niculcea, Șerban Căpățînă. București, Ed. Anastasia, 2002, 600 pp.)

11. Vezi Fr. Paulhan, *Les transformations sociales des sentiments.* Paris, Ernst Flammarion, 1920, 288 pp.

12. Vezi Abraham Flexner, *La prostitution en Europe.* Lausanne, Paris, Payot, 1919, XXIV + 327 pp.

13. Curînd, în toamna aceluiași an 1928, Mircea Vulcănescu este numit asistent de sociologie în cadrul catedrei lui Dim. Gusti de la Universitatea din București. În anul universitar 1928–1929, proaspătul asistent a discutat la seminar, în baza înțelegerii cu Gusti, în funcție de necesitatea formării studenților pentru campaniile monografice — în plin avînt în acei ani — tema „Teoria monografiei sociologice și metodele de cercetare monografică", iar în anul școlar 1929–1930, „Problema familiei". Mai apoi, între 1930–1944, Vulcănescu a făcut seminarii de etică sistematică și de istorie a eticii — seminariile de teorie sociologică trecînd la Traian Herseni, iar cele de metodologie sociologică la Henri H. Stahl.

Ceva din ce „visa" Vulcănescu la Paris, în '28, va realiza ca asistent de sociologie și apoi de etică. Și anume: în cadrul seminarului se prezentau (după practica seminarială a lui Nae Ionescu) referate scrise de studenți, în care se rezumau și se exprimau opinii cu privire la importante cărți de specialitate, după care urmau întrebări și discuții. S-au păstrat — în arhiva Mircea Vulcănescu — mai multe procese-verbale de la seminarii. (În *Manuscriptum*, nr. 1–2, 1996, pp. 112–120, am publicat „Regulamentul...", „Planul general al seminarului de etică și politică din anul universitar 1932–1933" și „Procesul-verbal al ședinței de seminar din 9 februarie 1933" (pp. 122–127) — de data aceasta, o lecție de seminar ținută de asistentul Mircea Vulcănescu.)

14. „Ideea e de reținut" și în anul 2004, căci acel „centru de documentare morală socială" se află încă doar într-o vedenie...

Ceva din așa ceva a încercat Mircea Vulcănescu însuși în anii '30, pentru cursul de statistică morală, îndeosebi pentru problema sinuciderilor, predat între 1931–1935 la Școala Superioară de Statistică. (Probabil că în decursul acestui an calendaristic va fi tipărită o formă a acestui curs...)

15. În același an 1928, Mircea Vulcănescu scrie necrologul-studiu „Max Scheler (1874–1928)", apărut în *Arhiva pentru știință și refor-*

ma socială (an VIII, nr. 1–3, [ianuarie–septembrie] 1929, pp. 369–382; retipărit în *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 1, 1992, pp. 164–176).

16. Vezi Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung einer etischen Personalismus* (ed. I, 1916; ed. a II-a, 1921; ed. a III-a, 1927) (cap. „Falimentul « Predicii de pe munte »").

17. În anul universitar 1923–1924, Nae Ionescu a predat cursul „Filozofia religiei. Metafizică și religie"; nu a fost litografiat.

Cursul de filozofie a religiei predat în anul universitar 1924–1925 a avut ca temă „Fenomenologia actului religios" și a fost litografiat (și tipărit în anii '90 de patru ori: 1990–1991, 1993, 1994, 1998). Mircea Vulcănescu a audiat acest ultim amintit curs și a scris, în primăvara lui 1925, pentru *Buletinul A. S. C. R.*, articolul „Niculae Ionescu. Schemă generală a unui curs de filozofie a religiei. Curs făcut la Facultatea de Filozofie și Litere de la Universitatea din București". Aceste însemnări, el nu le-a publicat atunci; ele au fost tipărite în culegerea *De la Nae Ionescu la „Criterion"* (București, Ed. Humanitas, 2003, pp. 24–29).

18. Pentru ideea la care face referire Mircea Vulcănescu, vezi Nae Ionescu, *Curs de filozofie a religiei, 1924–1925*; în *Opere*, vol. I. București, Ed. Crater, 2000, pp. 111–112, 173–174.

19. Vezi Immanuel Kant, *Religia în limitele rațiunii.* Cu o notiță despre Im. Kant în lumina gîndirei europene de C. Rădulescu-Motru. București, Impr. Fundației Culturale „Principele Carol", 1924, 64 p. (col. „Probleme și idei").

La reeditarea traducerii, în 1992 (Ed. Agora), se menționează eronat că traducătorul este C. Rădulescu-Motru; acesta n-a scris decît nota introductivă (apărută mai întîi în *Ideea Europeană*, an V, nr. 143, 20–27 aprilie 1924, pp. 1, 2); traducătorul real este A. A.-Luca (pseudonimul lui Avram Axelrad; 1879–1963), îngrijitorul colecției „Probleme și idei").

20. Vezi Jacques Maritain, *Trois reformateurs (Luther, Descartes, Rousseau).* Paris, Plon, [1925], 285 pp.

21. În *Buletinul A. S. C. R.* și în *Posibilitățile filozofiei creștine* (ed. 1996): „oamenii"; eroare de dactilografiere.

Să fie aci o eroare de dactilografiere și în manuscrisul vulcănescian cuvîntul să fi fost: „asemeni"? Dacă da, de ce, atunci, pune expresia între ghilimele? Nu știu ce pot fi „oamenii lui Chesterton". În cursul de filozofie a religiei din 1924–1925 al lui Nae Ionescu nu apare numele lui Chesterton.

Semnalez aceasta, căci poate ne va lămuri, cîndva, cineva...

22. În *Buletin*... „două"; eroare de dactilografie, preluată (*errare humanum est*...) în ed. 1996.

Biblice sînt cele nouă fericiri, în formularea lor din „Sfînta Evanghelie după Matei", cap. 5, v. 3–11. (Vezi *Biblia sau Sfînta Scriptură*, 2001, pp. 462–465.)

Vezi un comentariu și la Mircea Vulcănescu, în „Aspirația la creștinism..." (în culegerea de față, pp. 90–92 și nota de la p. 405).

23. La comportamentul diferit al celor doi sfinți (și totuși sfinți...), Mircea Vulcănescu revine în apărarea rostită în 15 ianuarie 1948, la procesul ce i-a fost intentat ca „criminal de război".

„Dar, va vedea și de ce, luptînd din răsputeri să facă să triumfe soluția cea mai folositoare pentru binele general, lămurind pe ministrul meu, specialist ori nespecialist, și, prin el, pe Conducător, asupra tuturor consecințelor deciziunilor lui (de pildă, atunci cînd discută cu el dreptul de rechiziție al străinilor pe teritoriul țării) — ei știu să fie smeriți și modești în fața greutății sarcinii de a primi în piept, pentru a apăra pe alții, consecințele unei stări de necesitatea pe care n-au creat-o ei, dar căreia au fost însărcinați să-i facă față.

Dacă faptul de a-și fi asumat, în acest spirit, sarcina de a face față la nevoi constituie o complicitate culpabilă, atunci înțeleg să mi-o asum.

Îmi îngădui însă să amintesc Curții o poveste pe care, ascultînd-o, va judeca dacă poate face vină unor oameni care nu s-au sfiit să-și pună obrazul și să riște feștelirea lui, numai pentru a apăra pe alții.

Se zice că sf. Nicolae și sf. Cassian, ieșind odată împreună de la slujbă, îmbrăcați în odăjdii sfinte, au aflat în fața bisericii un biet om cu carul înnămolit în zloată, în mijlocul drumului, strigînd după ajutor. Știindu-se îmbrăcat în straie de cinste, sf. Cassian, ca să nu le mînjească, s-a sfiit și a rămas pe marginea drumului. Își zicea că straiele lui sînt sfințite și că ar face păcat dacă și le-ar necinsti. În schimb, sf. Nicolae, mai inimos, numaicît și-a sumes mînecile și poalele și, intrînd în zloată pînă la genunchi, fără să-i pese dacă-și va feșteli straiele, a pus vîrtos umărul la căruță, ajutînd omului s-o urnească din mocirlă.

Lumea care privea la ei se împărțise în păreri și, privindu-i grăia în fel și chipuri.

Unii — la fel cu domnul procuror — dădeau dreptate sf. Cassian, care-și păstrase hainele curate.

Poporul însă, cel nevoiaș, care știe ce prețuiește și cinstea obrazelor și ajutorul săracului, sărbătorește pe sf. Cassian cu sfială, o dată la patru ani, în ziua de 29 făurar, care cade numai în anii bisecți. Pe cînd pe sf. Nicolae, cu toată hlamida lui terfelită, îl sărbătorește, cu mare evlavie și cu cinste, la praznicul fiecărui an.

Povestea mi se pare destul de vorbitoare, pentru a răspunde singură întrebării domnului procuror: ce au căutat acuzații de azi în balta din care a venit să-i pescuiască năvodul argumentării sale, și cum de

au consimțit să li se feștelească cinstea obrazului?" (Mircea Vulcănescu, *Ultimul cuvînt.* București, Ed. Humanitas, 1992, pp. 89–91.)

24. Vezi Mircea Vulcănescu, „Asupra lui Péguy" (în *Ideea creștină*, an I, nr. 2, iunie 1926, pp. 27–29), text care este, în fapt, o notă lămuritoare la traducerea pe care a făcut-o la: Charles Péguy, „Taina dragostei de Sus a Ioanei d'Arc" (în *ibidem*, pp. 8–10).

Din același Ch. Péguy, în închisoare, Vulcănescu traduce *Rugă Fecioarei* (al cărei text, în limba franceză, îl purta mereu cu el, în tinerețe; este traducerea pe care o citește în apărarea la proces; vezi *Ultimul cuvînt*, pp. 136–137).

REVIZUIREA DE CONȘTIINȚĂ

Cuvinte pentru o generație

Articol apărut în *Buletinul Asociației Creștine Studențești din București*, an V, nr. 2, martie 1928, pp. 8–10. Semnătura: Mircea Vulcănescu.

Scris pe vremea cînd se afla în străinătate, la studii de specializare. Figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Republicat în *Posibilitățile filozofiei creștine* (ed. 1996), pp. 153–163, și în culegerea *De la Nae Ionescu la „Criterion"* (ed. 2003), pp. 73–81.

În arhiva Mircea Vulcănescu nu se află manuscrisul (trimis de la Paris redacției *Buletinului...*); în această arhivă se află: 1) un extras din revistă, pe care autorul a notat, cu cerneală albastră, pe o foaie separată: „« Revizuire de conștiință. Cuvinte pentru o generație » de Mircea M. Vulcănescu. Extras din *Buletinul Asociației Creștine Studențești din București*, anul V, nr. 2, martie 1928"; textul are cîteva pasaje încadrate cu creion roșu, iar pe margine cu un X, scris cu creion albastru (la sfîrșitul textului, se află și un început de calcul: „114 : 30 = "; probabil că vrut o republicare a pasajelor încadrate cu creion roșu, din care a eliminat, cu creion albastru, șase rînduri; n-am ținut seama de aceste însemnări și nici nu le marchez în vreun fel în note. Tot aci se află (spre sfîrșitul textului) un cuvînt adăugat cu creion negru: „politic", pe care l-am preluat în culegerea de față (pentru vol. *De la Nae Ionescu la „Criterion"* nu am avut la îndemînă acest extras); 2) un exemplar al numărului *Buletinului...*; acesta are corecturi și însemnări marginale cu creion negru, făcute în 1931. Desigur, am ținut seama de corecturi; doar că n-au fost operate toate — cum specific în note, în continuare —, iar altele, de cîte o literă, le-am îndreptat în mod tacit.

Transcrierea pentru culegerea de față s-a făcut după exemplarul revistei (2), la care am ținut seama și de cuvîntul adăugat în extras (1).

1. Însemnare marginală: „Articolul e scris în 1926. Ceea ce justifică începutul. Căci din 1927 încolo, ne-am obicinuit...".

2. Mircea Vulcănescu se referă la răspunsul oferit de Nae Ionescu la ancheta „Filozofia contimporană", organizată de revista *Societatea de mîine* și apărut în (an III), nr. 16, din 18 aprilie 1926, pp. 298–299.

Vulcănescu se afla în capitala Franței cînd a apărut numărul din *Societatea de mîine* și probabil că la puțină vreme după aprilie 1926 a scris textul apărut în *Buletinul...*, în martie 1928.

Citatul dat de autor nu se află întocmai în *Societatea de mîine*. (Vezi Nae Ionescu, „Filozofia contimporană", în vol. *Neliniștea metafizică.* București, Ed. Fundației Culturale Române, 1993, pp. 146–148; *ibidem*, în *Opere*, vol. VII. Brăila, Ed. Istros, București, Ed. Aritmos, 2002, pp. 131–133.)

3. Vezi titlurile maioresciene: „O cercetare critică asupra poeziei române de la 1867" (1867) și „Direcția nouă în poezia și proza română" (1872), în *Critice*, I.

4. Probabil că Mircea Vulcănescu are în vedere trecerea, în 1898, a lui Barbu Delavrancea de la Partidul Liberal la Partidul Conservator, partid care îl numește, în anul următor, primar al Bucureștiului.

Delavrancea a fost și pe la „drapeliști", pe la junimiști...

5. *Flacăra* a fost o importantă revistă literară și artistică, cu o largă răspîndire îndeosebi pînă la primul război mondial. Sub direcția lui Constantin Banu, ea a apărut săptămînal între 22 octombrie 1911–13 noiembrie 1916, apoi săptămînal ori bilunar, între 10 decembrie 1921–iunie 1923. Dintre numeroșii și prestigioșii colaboratori, amintesc pe: G. Coșbuc, Octavian Goga, Șt. O. Iosif, Cincinat Pavelescu, D. Anghel, Ion Minulescu, Aron Cotruș, Mihail Sadoveanu, G. Bacovia, Elena Farago, G. Topîrceanu, Elena Văcărescu, Nichifor Crainic, Tudor Vianu și mulți alții.

6. Vezi Cezar Petrescu, *Scrisorile unui răzeș.* București, Ed. Cultura Națională, 1922 (apărute inițial în *Gîndirea*).

7. Vezi Lucian Blaga, „Revolta fondului nostru nelatin"; în *Gîndirea*, an I, nr. 10, 15 septembrie 1921, pp. 181–182.

8. Autorul se gîndește la „Manifestul « Crinului Alb »", semnat de Sorin Pavel, Ion Nestor și Petre Marcu-Balș (viitorul Petre Pandrea) în *Gîndirea*, an VIII, nr. 8–9, august–septembrie 1928, pp. 311–317. (Cititorul de azi îl are retipărit în Sorin Pavel, *Krinonis sau treptele singurătății.* București, Ed. Crater, 2001, pp. 82–95.)

9. Acel „altă dată" nu a mai avut loc pînă la sfîrșitul vieții lui Mircea Vulcănescu.

În scrierile ulterioare, arareori aduce vorba despre și îi pomenește pe Petru Movilă, Dosoftei, Antim Ivireanul sau Veniamin Costache.

10. În revistă: „Eruvim"; probabil că autorul s-a gîndit la (sau a scris...) Ervin, unul dintre pseudonimele lui Ovid Densusianu (în contextul în care scrie — despre Mihail Dragomirescu ș. a.).

Surprinde totuși că la revederea textului (dacă a făcut-o cu suficientă atenție...) Mircea Vulcănescu n-a notat corect pseudonimul (cum n-a corectat nici cuvîntul de la nota 11).

11. În revistă: „răbuim".

12. Cu sensul de: „guvernul".

13. Răsfoind acum o listă cu guvernul din 1926 (30 martie 1926–4 iunie 1927), găsim următoarele nume: Al. Averescu, *prim-ministru*; generalul C. Coandă (tatăl lui Henri Coandă), ministrul Industriei și Comerțului; C. Garoflid, ministrul Agriculturii și Domeniilor; Octavian Goga, ministrul de Interne; P. P. Negulescu, ministrul Instrucțiunii; Gr. Trancu-Iași, ministrul Muncii, Cooperației și Asigurărilor Sociale; Ion Petrovici, ministru de stat, apoi ministru al Instrucțiunii; Petru Groza, ministrul Lucrărilor Publice; Mihail Manoilescu, subsecretar de stat la Finanțe ș. a. (mai puțin cunoscuți sau de-a dreptul anonimi...).

14. Pe margine, scris cu creionul negru: „Sandu Tudor". (Nu am identificat ancheta la care autorul face trimiterea.)

15. Ideea este reluată și în conferința din 20 februarie 1934, „Tendințele tinerei generații (în domeniul social și economic)". (Vezi Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 3. *Către ființa spiritualității românești*. București, Ed. Eminescu, 1996, p. 31.)

Iar Paul Costin Deleanu citează, după *Buletinul A. S. C. O. B.*, această idee — în articolul „Noi. Cuvîntul unei generații aseceriste" (în *Buletinul Asociației Studenților Creștini Ortodocși din București*, an VI, nr. 1–3, august 1931, p. 53).

16. În dreptul pasajului care începe cu: „generația ieșită..." și se încheie cu: „...numai în parte", autorul a notat ulterior, cu creionul negru: „Asta nu e precis spus, nici exact. Trebuie redefinită această generație precedentă".

17. *Anastase Demian* (1899–1977), pictor și grafician, pe atunci profesor la Academia de Arte Frumoase din Cluj (1926–1930), premiat la Paris (1927): este cunoscut mai ales ca graficianul revistei *Gîndirea*.

18. Notă marginală adăugată cu creionul negru: „Pe atunci socoteam că Eliade e reprezentantul celei de a 3-a generație de după război (Cioran, Ilovici). Nu cetisem încă: « Între Luther și Ignatiu de Loyola », căci *Itinerarul*... nu apăruse. Cînd am cetit articolul al IX-lea din

Itinerar..., am rămas mirat că Eliade era în aceeași problematică cu mine și i-am scris".

19. În margine, în dreptul numerelor „cinci sau zece", autorul notează: „1931!"

„GÎNDIRISM" ȘI ORTODOXIE

Partea I, „În marginea unei aniversări", a apărut în *Cuvîntul*, an VII, nr. 2048, 3 ianuarie 1931, pp. 1, 2. Semnătura: Mircea M. Vulcănescu.

Iar partea a II-a, „Termenii unei dezbateri", a fost tipărită în culegerea *Posibilitățile filozofiei creștine* (ed. 1996), pp. 213–217.

În lista lucrărilor proprii din decembrie 1940 este indicată numai prima parte a articolului.

Nichifor Crainic răspunde (la prima parte, aceea tipărită atunci) în numărul din aceeași lună (ianuarie) al *Gîndirii*, răspuns din care preiau următoarele: „« Gîndirism » și ortodoxie" intitulează Mircea Vulcănescu un vast foileton în care, plecînd de la o discuție la masa aniversară a acestei reviste, face o serie de considerații — unele foarte interesante, altele de-a dreptul false. Greșeala sa inițială e că judecă o mișcare literară după cîteva vorbe spuse la o agapă, cînd singura sursă de documentare îi sta la dispoziție în colecțiile revistei". (Nichifor Crainic, „« Gîndirism » și ortodoxie"; în *Gîndirea*, an XI, nr. 1, ianuarie 1931, p. 48.)

Peste cîțiva ani, vorbind despre *Tendințele tinerei generații în domeniul social și economic. Activismul prin desperare*, într-o conferință rostită la 20 februarie 1934, Mircea Vulcănescu trimitea (într-o notă de subsol a textului tipărit în broșură) la articolul din *Cuvîntul*: „În fapt, această încercuire a generației care ne precede nu e cu totul exactă. Așa-numita generație a *Gîndirii* este de fapt și ea împărțită între poziții spirituale și sociale diferite. Căci una e poziția propriu-zis « gîndiristă » a d-lor Crainic și Nae Ionescu, alta e poziția d-lor Tudor Vianu sau Mihail Ralea, care fac totuși parte din aceeași generație.

Și aci, pe măsură ce *Gîndirea* și-a lămurit o poziție proprie, definită de cei patru parametri amintiți [realism, autohtonism, ortodoxie și monarhism], « supraviețuitorii » de la *Ideea Europeană* s-au împărțit între pozițiile noi ale *Gîndirii* și cele vechi ale *Vieții Românești*. (Vezi, în acest sens, articolul meu: „« Gîndirism » și ortodoxie", în *Cuvîntul* din 3 I 1931).

Textul a fost inclus în culegerile: *Posibilitățile filozofiei creștine* (ed. 1996) (integral) (pp. 207–217) și *De la Nae Ionescu la „Criterion"* (ed. 2003) (doar prima parte, aceea tipărită în *Cuvîntul*) (pp. 85–90).

În arhiva familiei se află un bogat material.
Dintre multele însemnări, preiau aci doar următoarele:

„*Problematica generației noastre*
Împrejurările de formare a generației noastre
Gîndirism și ortodoxie
Împrejurările: — războiul
Maeștri: — Iorga — N. Crainic — Nae Ionescu — Rădulescu-Motru — Vasile Pârvan
Problemele: — libertate — autoritate
Junimism
Sămănătorism
C. Rădulescu-Motru — obiectivism — autohton *adevărat*
Nicolae Iorga — viu — autohtonie — *românesc*
Vasile Pârvan — *tragedie* — valori pure — nevoia salvării
Nae Ionescu — *ortodoxia*
Nichifor Crainic — *politică culturală* ortodoxă
misticism
1) realism autohton și științific / obiectivism universalist
2) tragism religios, axiologic
3) naționalism — creator
Nae Ionescu
C. Rădulescu-Motru
N. Iorga
Vasile Pârvan".

Urmează (pe două coloane) o lungă listă de nume, dintre care amintesc:

„Mircea Eliade
Petre Mihail [Mihail Polihroniade]
Stelian Mateescu
Paul Sterian
Petre Marcu-Balș [Petre Pandrea]
George Breazul
C. Brăiloiu
Nae Ionescu
Nichifor Crainic
Radu Dragnea
Mihail Polihroniade
Sorin Pavel
George Ștefan
Al. Al. Leontescu
Nicolae Roșu

Șerban Cioculescu
G. Călinescu
Alex. Claudian
Sandu Tudor
Petru Comarnescu
Ion[el] Jianu
C. Noica
V. Băncilă
C. Floru
H. H. Stahl
Racoveanu
Mac Constantinescu
Stere
Enescu
Ștefan Nenițescu
Lucian Blaga
Pamfil Șeicaru
Arghezi
Pârvan
N. Iorga
Ibrăileanu
Ralea
Tudor Vianu
Rădulescu-Motru
D. Gusti
Dragomirescu
Densusianu
Mehedinți
Petrovici
A. C. Cuza
dr. Paulescu
Madgearu
P. Andrei
M. Manoilescu".

Se continuă cu o clasificare „pe poziții spirituale": ortodocși declarați (total 10; 27 %) — mistici sau autohtoniști (10; 27 %) — orientați propriu (16; 46 %).

Clasificarea de mai sus este detaliată cu una în funcție de vîrstă; „sub 35 ani, peste 35 ani; sub 35 ani, peste 35 ani; sub 35 ani, peste 35 ani".

Mai sînt încă trei pagini, cu alte liste sau clasificări.

În arhivă se mai află: textul părții I, decupat din ziar; pe el, Mircea Vulcănescu a notat cu creionul: „« Cuvîntul », 3 I 1931, p. 1 și 2“; partea a II-a a articolului, în formă dactilografiată (la un rînd); are două pagini (formatul 210/340 mm), cu adaosuri operate cu cerneală verde; o primă formă a părții a II-a, scrisă cu cerneală neagră, pe o filă (formatul 205/340 mm).

Iată textul acestei variante:

„Gîndirism și ortodoxie

II
Termenii unei dezbateri

Am arătat într-un articol precedent că, în încercarea noastră de a înțelege sensul exact, rolul și funcțiunea culturală a *Gîndirii*, ne lovim și de confuzia dintre două realități deosebite. Și-mi propuneam să purced la lămurirea acestor diferențe.

La o reflecțiune mai adîncă, deosebirea nu poartă asupra a doi, ci a trei termeni: 1) generație; 2) poziție culturală; 3) atitudine spirituală.

Generația e un produs istoric-psihologic, condiționat, al unor anumite forme de creațiune culturală;

poziția culturală e o realitate spirituală obiectivă, adică o *manifestare socială*;

atitudinea spirituală este o *realitate metafizică*, transsubiectivă, cu rădăcini incontestabile în sufletul individual, dar depășind acest suflet, pînă la înglobarea unei întregi reprezentații despre lume.

Să lămurim.

Confuzia acestor trei termeni a făcut-o Eliade. Nu știu [sigur] dacă a făcut-o el. Dar, în orice caz, el a făcut să se creadă că toată generația ar fi pe o aceeași poziție spirituală.

Nu sînt cel dintîi care face această deosebire. A mai făcut-o Nae Ionescu într-o conferință la Fundație. Numai că el deosebea numai doi termeni“.

Pentru culegerea de față, transcrierea s-a făcut astfel: partea I, după textul tipărit (decupat) din arhivă; partea a II-a, după textul dactilografiat din arhivă; am consultat și forma tipărită în 1996.

1. Vezi Mircea Vulcănescu, „Carte pentru « Isabel »“; în *Cuvîntul*, an VI, nr. 1951, 26 septembrie 1930, p. 1 (cronică inclusă în *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 2. *Chipuri spirituale.* București, Ed. Eminescu, 1995, pp. 111–118).

2. Vezi Nae Ionescu, „« *Gîndirea* ». Zece ani de spiritualitate românească“; în *Cuvîntul*, an VII, nr. 2037, 21 decembrie 1930, p. 1.

3. *Anastase Demian* (1899–1977) — vezi nota 17 de la p. 414.

4. Vezi Mircea M. Vulcănescu, „Revizuirea de conștiință. Cuvinte pentru o generație“; în *Buletinul A. S. C. R.*, an V, nr. 2, martie 1928, pp. 8–18 (vezi în vol. de față, p. 145).

5. Stare de moleșeală… (germ.).

Cuvînt folosit deseori de Nae Ionescu, în derîdere.

6. Un cuvînt pe care n-am reușit să-l descifrez.

7. Nae Ionescu a rostit conferința „Noua generație“ în 16 martie 1929, la invitația Societății Studențești „Mihai Eminescu“.

Un rezumat al conferinței s-a publicat în *Cuvîntul*, an V, nr. 1403, 18 martie 1929, p. 3; nr. 1404, 19 martie 1929, p. 3.

Peste alte două zile, studentul Constantin Noica prezintă conferința lui Nae Ionescu în cadrul rubricii „Notații“ din *Vremea*, an II, nr. 56, 21 martie 1929, p. 2.

8. În manuscris se continuă cu un început de frază, în trei variante, neterminat. Iată cele trei variante: „Începînd această cercetare“; „Socoteam această deosebire —“; „La [o] mai adîncă cercetare,“. (Această ultimă formă figura inițial, în textul dactilografiat, ca început al frazei următoarea: „Această deosebire, suficientă…“.)

9. Alt cuvînt pe care n-am reușit să-l descifrez.

ÎNTRE GENERAȚII
Lămuriri mai vechi la o polemică

Text scris la sfîrșitul anului 1928 și precedat de o notă datată 18 februarie 1931. Titlul este o preluare a celui dat de Nae Ionescu în *Cuvîntul* (vezi mai jos, nota 1).

În toamna lui 1928 s-a încercat să apară un nou număr al *Buletinului Asociației Studenților Creștini Ortodocși din București*, care n-a apărut atunci. Probabil că și textul din toamna lui 1928 al lui Mircea Vulcănescu urma să se litografieze în acel număr. *Buletinul*… reapare de-abia în august 1931, cînd sînt preluate și unele texte din 1928, printre care și cel al lui Vulcănescu. (Vezi Eugenia Axente — viitoarea Eugenia Costin Deleanu —, cu articolul „Lămuriri“, scris în 1928 și apărut în nr. din 1931, pp. 8–12.)

Textul vulcănescian a fost restituit autorului în 1931 pentru o eventuală refacere, completare ș. a. O dată textul ajuns iarăși în mîna lui, Vulcănescu a evitat să-l mai publice. În această situație, paginile rezervate au fost înlocuite cu următorul text:

„Între generații

Ca întotdeauna, în jurul gîndurilor strînse în acest *Buletin*..., a mai stat o mulțime nesfîrșită care a căzut alături, tăiată, pentru ca cei solicitați să publice să poată da ceva.

Au mai fost însă unele, care, după ce le făcusem loc în frunte, ne-au fost furate de acolo.

E vorba de articolul lui Mircea Vulcănescu. « Între generații » a fost oferit comisiei *Buletinului*..., spre lectură și aviz de publicare. L-am găsit nemerit a fi publicat acum și aci, cu toate că fusese scris cu alte destinații în 1928. Astăzi apărea însă în bună parte refăcut și adăugit. Fiindcă mai avea nevoie de o transcriere, i l-am încredințat tot lui M[ircea] V[ulcănescu], care s-a oferit s-o facă. (Să mărturisim: nu am făcut-o cu toată încrederea — ne era teamă să nu ni-l fure. Și pînă la urmă, *ni l-a furat.*)

Am putea să ștergem titlul de la sumar și de aici. Probabil că așa am fi făcut, dacă, în loc să fim o comisie însărcinată și numită de către Asociație..., am fi fost o întreprindere pe seama noastră, a celor cari redactăm acestea. Așa însă, fiind puși să aranjăm o afacere miraculoasă, ca tot faptul Asociației noastre, trebuie să-i dăm seamă de tot ce s-a întîmplat; mai ales cînd i-am risipit din avere. Este cazul cu articolul furat.

Ieșim deci înaintea Domniilor-Voastre, lîngă rampă, să vă spunem că primul număr nu poate să apară pe scenă, după cum anunță programul. *A suferit un accident!*

După cum bine știți din experiență și observație proprie, Mircea Vulcănescu suferă de cîțiva ani, în chip din ce în ce mai îngrijorător, de accidente similare. (În orice caz, cînd va mai fi vorba de articole, după ce vi-l va fi făgăduit, să nu-i mai încredințați textul decît păstrîndu-i copia.)

Să divulgăm, ca să ne susținem, că acasă, pe peretele cel mai apropiat mesei de scris, are desemnat chiar de dînsul chipul unuia dintre « maeștrii » personali. Sub chip, o mînă dă și alta ia.

Este o coincidență stranie: de o bucată de vreme încoace, Mircea Vulcănescu, după ce dă cu amîndouă, *ia cu trei mîini.* Băgați de seamă numărul și distingeți mîna a treia, ca, eventual, să puteți para. (Noi, cu toate că am pățit-o de mai multe ori, nu am putut distinge și prevedea niciodată pînă acum..., fiindcă *fuge imediat.*)

Am rămas însă cu întîia lectură repede în comisie și vom da noi liniile generale ale celor cuprinse în articolul lipsă. Aparțin Asociației.

Articolul era scris în 1928, cu ocazia criticei severe pe care d-l Nae Ionescu o făcuse atitudinei vădite în « Manifestul „Crinului Alb“ ». Se știe că unul dintre semnatari a fost o bucată de vreme asecerist,

aproape. Iarăși, toți trei semnatarii nu erau mai tineri decît întîia generație asceristă, pe care M[ircea] V[ulcănescu] o reprezintă. Domnia-Sa, pornind însă de la experiențele și părerile succesiv formulate ale propriei sale generații asceriste, consideră « Manifestul... » ca acoperind aproape o poziție, mai degrabă o pretenție de poziție spirituală, a mișcării asceriste de prin 1922. De unde, mîna ocrotitoare întinsă astăzi asupra « complectitudinismului », pe care-l bănuia piatră necesară într-o evoluție către lămuriri spirituale. Oricum, tinerii nu trebuiesc apăsați, ci înțeleși și ajutați. Dar cine îi poate?

Apoi, cuprindea articolul — și era partea lui interesantă cu deosebire — o precizare asupra prăpăstioasei distanțe și deosebiri între spiritualitatea generației sale și aceea a *Gîndirei.* Cu toate că, militînd pentru aceeași atitudine, posedînd poziție spirituală aceeași, sînt fructul unor experiențe diferite, apărute și coapte în alt timp istoric, aparținînd unor aventuri care ca atare n-au nimic comun, căci rezolvă problematice care nu se aseamănă. Chiar dacă puncte de ajungere ne unesc în spirit, căile și modalitățile ne despart. Aci se plasa polemica cu d-l Nae Ionescu și d-l Nichifor Crainic, domniile lor reprezentînd « generația sacrificată ».

Articolul se preciza a fi în linia celor începute cu răspunsul la ancheta *Tiparniței literare* asupra « noii spiritualități » și ținînd să clarifice situația generației sale ca deschizătoare a porților de la A. S. C. R., față de tradiție în genere și față de imediații înaintași, militînd pe aceleași sensuri în Duh.

Și încă o seamă de gînduri în jurul acestora, pe care, vă rugăm să ne iertați, însă nu le stăpînim suficient de precis, ca să ne îndreptățim a le comunica.

Să o spunem sincer: ne e ciudă că ne-a scăpat articolul, pentru tot gîndul cu care venea, dar mai cu seamă pentru că *a treia mînă* a reușit și de data asta să ne prade. Două erau ale autorului — au ridicat ceea ce dăduseră —, a treia, tot ceea ce adăugasem noi darului dintîi; cum se întîmplă [cu] orice *primire.*

Și încă, trebuie să mai divulgăm ceva: ne-a fost luat mai mult decît ni se dăduse, după ce un amployat, căruia i se încredințase aproape tot *Buletinul*... în manuscris, spre a-l duce la imprimat, i-a îngăduit, fără știrea noastră, lui M[ircea] V[ulcănescu] să-l citească. Este sigur că îndemnul de *a lua înapoi ceea ce dăduse* a venit după acea citire, care numai din lipsa prevederii noastre și imprudența amployatului s-a putut întîmpla.

Cum noi nu am reușit să descoperim, nu ce anume din conținutul sufletesc al *Buletinului*... i-ar justifica gestul — fiindcă justificat în nici un caz nu poate fi —, dar ce, poate, anume l-a putut totuși deter-

mina să-l aibă, vă supunem atenției domniilor-voastre, iubiți aseceriști, și această dezlegare de pricini. Fiți mai cu seamă atenți la articolul « Noi: cuvîntul unei generații aseceriste » [semnat de Paul Costin Deleanu].

Noi l-am întrebat, însă, cum bine știți, după acest soi de accidente duhul îi fuge imediat înapoi și nu mai poate mărturisi. Iar accidentul a devenit, în ultima vreme, din ce în ce mai frecvent.

După cum se arată însă, deocamdată pricina stă tot « între generații » și titlul care ne-a rămas este indicat deasupra și a acestei nevoite informații. De aceea ne-am luptat mult să apucăm din nou ceea ce ni s-a luat fără nici un drept...

Cine oare ar putea să descrie dezolarea noastră adîncă, pe care am nădăjduit tot timpul să o putem ocoli, că în chipul acesta în *Buletinul*... de față nu se mai găsește nici un picior din generația cea dintîi — barem de zare. Și iarăși, *noi*, cari ne bucurasem a fi prins, la un moment dat, pe cel mai mare!

Comisia *Buletinului*".

(*Buletinul Asociației Studenților Creștini Ortodocși din București*, an VI, nr. 1–3, august 1931, pp. 5–7.) (Acest număr din 1931 nu se află în Biblioteca Academiei Române.)

„Comisia de redacție" a *Buletinului*... a fost formată din Eugenia Axente (căsătorită, mai apoi, cu Paul Costin Deleanu) și Horia Stamatopol (viitorul Stamatu).

În lista lucrărilor proprii întocmită de Mircea Vulcănescu în decembrie 1940 nu figurează titlul textului din culegerea de față.

Tipărit, ca inedit, în *Viața Românească*, an XCVIII, nr. 3–4, martie-aprilie 2003, pp. 199–202 („Restituiri") și în culegerea *De la Nae Ionescu la „Criterion"* (ed. 2003), pp. 82–84.

Transcrierea s-a făcut după manuscrisul aflat în arhiva Mircea Vulcănescu.

1. Vezi Nae Ionescu, „Între generații"; în *Cuvîntul*, an IV, nr. 1247, 11 octombrie 1928, p. 1.

2. Vezi Sorin Pavel, Ion Nestor, Petre Marcu-Balș, „Manifestul « Crinului Alb »"; în *Gîndirea*, an VIII, nr. 8–9, august–septembrie 1928, pp. 311–317 (reprodus în: Sorin Pavel, *Krinonis sau treptele singurătății*. București, Ed. Crater, 2001, pp. 82–95).

3. Vezi Mircea M. Vulcănescu, „« Gîndirism » și ortodoxie"; în *Cuvîntul*, an VII, nr. 2048, 3 ianuarie 1931, pp. 1, 2 (vezi în vol. de față, pp. 148–155).

4. Vezi Mircea M. Vulcănescu, „Revizuirea de conștiință. Cuvinte pentru o generație"; în *Buletinul A. S. C. R.*, an V, nr. 2, martie 1928, pp. 8–18 (vezi în culegerea de față, pp. 140–147).

5. Vezi Mircea M. Vulcănescu, „Filozofie științifică, universitate și ortodoxie"; în *Cuvîntul*, an VII, nr. 2096, 21 februarie 1931, pp. 1, 2; nr. 2101, 26 februarie 1931, pp. 1, 2 (reprodus în *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 1. *Pentru o nouă spiritualitate filozofică*. București, Ed. Eminescu, 1992, pp. 203–208; ed. 1996, pp. 238–244).

6. Vezi Mircea M. Vulcănescu, „Noua spiritualitate"; în *Tiparnița literară*, an I, nr. 2, 30 noiembrie 1928, p. 46 (inclus în *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 1. *Pentru o nouă spiritualitate filozofică*. București, Ed. Eminescu, 1992, pp. 51–52; ed. 1996, pp. 58–59).

7. Asociația Studenților Creștini din România (A. S. C. R.).

8. *Buletinul Asociației Studenților Creștini din România*, căruia îi fusese oferit textul pentru publicare.

9. În textul de bază data notată este: 18 februarie 1930; în realitate este 1931, întrucît: 1) autorul se referă la articolul „« Gîndirism » și ortodoxie" — apărut în 3 ianuarie 1931 (vezi nota 3, mai sus); 2) el se referă și la articolul „Filozofie științifică...", ce va apărea peste trei zile în *Cuvîntul*, în 21 februarie 1931 (ceea ce denotă că acest ultim articol fusese deja scris pînă la 18 februarie 1931).

10. „Itinerarul spiritual" al lui Mircea Eliade a apărut în *Cuvîntul*, între 6 septembrie–16 noiembrie 1927, urmat de „Sensul Itinerariului spiritual", în *Viața literară*, 9 iunie 1928.

11. Vezi Paul Sterian, „Noua generație"; în *Curentul*, an I, nr. 189, 24 iulie 1928, pp. 1, 2.

12. Vezi George Ștefan, „Misticism și spirit critic"; în *Viața românească*, an XX, nr. 7–8, iulie–august 1928, pp. 61–73.

13. Vezi Nichifor Crainic, „Spiritualitate"; în *Gîndirea*, an VIII, nr. 8–9, august–septembrie 1928, pp. 307–310.

14. În textul de bază, titlul notat de Mircea Vulcănescu este: „Trecerea între generații".

CONFESIONALISM ȘI INTERCONFESIONALISM ÎN VIAȚA FEDERAȚIEI ASOCIAȚIILOR CREȘTINE STUDENȚEȘTI DIN ROMÂNIA

Articol publicat (în formă litografiată) în *Buletinul Asociației Creștine Studențești din București*, an IV, nr. 2–4, februarie–aprilie 1927, pp. 24–32. Semnătura: Mircea Vulcănescu.

Este înscris în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Articolul a fost inclus în culegerea *Posibilitățile filozofiei creștine* (ed. 1996), pp. 143–152.

În arhiva Mircea Vulcănescu se află doar nr. 2–4 al *Buletinului...*; nu are modificări sau corecturi.

1. Aseceriștii erau membrii Asociației Studenților Creștini din România.

Precum se vede, textul este o scrisoare, trimisă de la Paris, unde Mircea Vulcănescu s-a aflat la studii de specializare între octombrie 1925–iulie 1928.

2. Elined Prys a fost o tînără englezoaică, sosită în România pentru îndrumarea filialelor din București ale Y. M. C. A. și Y. W. C. A.

3. Vezi nota 4 de la p. 406.

4. Vezi nota 6 de la pp. 406–407.

5. *Grigore Manoilescu* (n. 28 aprilie 1898, Iași – m. 1953, în străinătate), coleg de liceu al lui Mircea Vulcănescu (în anul școlar 1915–1916 era elev în clasa a II-a secundară la Liceul „Matei Basarab" din București), frate al lui Mihail Manoilescu, absolvent al Facultății de Drept din București; a colaborat la *Revista „Carol I"* cu poezii, la *Buletinul A. S. C. R.* și a condus *Buna-Vestire* (septembrie–octombrie 1940) (unde, în 1937 a semnat și cu pseudonimul Manoil Grigoreanu).

În anii în care Mircea Vulcănescu și Paul Sterian s-au aflat la Paris pentru studii de specializare, Grigore Manoilescu și Paul Sterian au facilitat corespondența dintre Mihail Manoilescu și prințul Carol, care renunțase la tronul țării; mai apoi, a fost director general al Societății de Mine de la Șorecani.

Stabilit în străinătate, în anii '50 a înființat în Argentina Editura Cartea Pribegiei.

La moartea lui Grigore Manoilescu, Horia Sima a scris articolul „S-au stins și Grigore Manoilescu".

Lucrări: *Cekul* (1926), *Centrala termoelectrică Șorecani* (1932), *Sindicalizarea legală a industriilor* (în colab. cu Mihail Manoilescu) (1932), *Șomeri și șomaj* (1933).

6. *Paul Sterian* (n. 1 mai 1904, București–m. 15 septembrie 1984, București), poet, romancier, publicist, economist și sociolog. Ca poet ortodoxist a colaborat la *Gîndirea* și a tipărit volumele de versuri *Al Sfintei Cuvioase Paraschiva Cea Nouă Acatist* (1931), *Pregătiri pentru călătoria din urmă* (cu un portret de Margareta Sterian), *Poeme arabe.* Versuri din „O mie și una de nopți" (1933), *Războiul nevăzut. Viața de îndumnezeire a sfîntului părinte Paisie cel Mare* (1944).

Ca publicist, Paul Sterian a condus *Index* (1933) și a colaborat la: *Axa, Azi, Calendarul, Contimporanul, Curentul, Cuvîntul, Gîndirea, Logos, Vremea, Floarea de Foc* ș. a.

Ca economist, el a făcut studii de specializare la Paris, unde a susținut doctoratul cu lucrarea *La Roumanie et la réparation des dommages de guerre* (tipărită în 1929), a lucrat ca referent la Oficiul de studii al Ministerului de Finanțe, apoi la Institutul Român de Conjunctură, a ajuns director general în Ministerul Economiei Naționale, a făcut o intensă activitate publicistică în *Cuvîntul*, a publicat cîteva broșuri și vol. *Idealul panromânesc și dezvoltarea economică a țării* (1938).

Iar ca sociolog, Paul Sterian a participat la campania monografică de la Drăguș (1929), unde a realizat, împreună cu N. Argintescu-Amza, primul film sociologic românesc, *Drăguș, viața unui sat românesc*; a fost în S. U. A. pentru pregătirea unui doctorat în sociologie; întrucît nu s-a adaptat climei, a revenit curînd în țară, a continuat pregătirea doctoratului cu teza *Elemente de metodologie politică*, susținută în 1933 cu Dim. Gusti (inedită). (Prezentarea lui Paul Sterian ca sociolog din vol. colectiv *Sociologi români. Mică enciclopedie*, București, Ed. Expert, 2001, pp. 436–438, îmi aparține; vezi textul și în *Viața Românească*, an XCVI, nr. 5–6, mai–iunie 2001, pp. 177–179.) (Fiindcă veni vorba, și prezentarea sociologului Constantin Sudețeanu din același dicționar sociologic îmi aparține.)

7. Asociația Creștină a Studenților din București.

8. În asociația creștină intrau studenți aparținînd diverselor biserici creștine: ortodoxă (română, rusă, armeană, bulgară, greacă ș. a.), catolică, greco-catolică, protestantă ș. a.

9. „Semănături".

10. Vezi Un ortodox [Nae Ionescu], „Pentru apărarea ortodoxiei"; în *Ideea Europeană*, an IV, nr. 111, 28 ianuarie–4 februarie 1923, p. 3. (Inclus în *Opere*, vol. VI. București, Ed. Crater, 1999, p. 434, și în *Teologie*. Sibiu, Ed. Deisis, 2003, pp. 527–528.)

11. În anul universitar 1923–1924, Nae Ionescu a ținut cursul „Filozofia religiei. Metafizică și religie", iar în anul 1924–1925, „Filozofia religiei. Fenomenologia actului religios". Doar cursul din 1924–1925 a fost litografiat și tipărit. (Retipărit în *Opere*, vol. I. București, Ed. Crater, 2000, pp. 99–220.)

12. Vezi Mihai Tonca [= Nae Ionescu], „Confesionalismul"; în *Ideea Europeană*, an VI, nr. 156, 19–26 octombrie 1924, pp. 1–2 (reluat în *Opere*, vol. VI, pp. 81–83).

13. Vezi Nichifor Crainic, „Politică și ortodoxie"; în *Gîndirea*, an III, nr. 5, 1 noiembrie 1923, pp. 77–83.

14. Vezi Nae Ionescu, „Individualismul englez"; în *Gîndirea*, an IV, nr. 2, 1 noiembrie 1924, pp. 33–37; retipărit: „Cuvînt introductiv" la Herbert Spencer, *Individul împotriva statului.* București, Ed.

Cultura Națională, 1924, pp. V–XV (altă ed., 1996), și în *Neliniștea metafizică*. București, Ed. Fundației Culturale Române, 1993, pp. 136–145.

15. Pentru povestea „cazului de la « Cuibul cu barză »", în care a fost implicat preotul Tudor Popescu, vezi o serie de articole ale lui Nae Ionescu apărute în *Cuvîntul* (incluse în *Opere*, vol. VII. Brăila, Ed. Istros, București, Ed. Aritmos, 2002, passim; indice de nume: Popescu Tudor).

16. Vezi C. Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul.* București, Libr. Socec & Co., 1904 (alte ed.: 1910, 1984, 1995, 1998).

17. Asociația Creștină a Fetelor, filială a Y. W. C. A. (Vezi și nota următoare.)

18. Asociația Creștină a Tinerilor, filială a Y. M. C. A.

Un scurt istoric am dat în notele tipărite în Nae Ionescu, *Opere*, vol. VII, pp. 485–486, 505–506. Acolo se află indicate (dacă nu se ajunge la *Opere*...) și următoarele cărți: *A. C. T. Asociația Creștină a Tinerilor, Y. M. C. A.* București, Inst. de arte grafice „Sportul", 1924, 13 pp.; *The Y. M. C. A. in Roumania. 1919–1926.* București, Impr. Fundației Culturale „Principele Carol", 1926, 23 pp.; *Asociația Creștină a Tinerilor. A. C. T.: o mișcare. A. C. T.: Instituții.* București, Tiparul Universitar, 1942, 127 pp.

19. Despre atitudinea studentului Vulcănescu M. Mircea din timpul „mișcării antisemite", vezi mărturia unui fost coleg de la Facultatea de Drept din București, I. Reichman-Șomuz, „Înainte și după încetarea agitațiilor studențești din România"; în *Toladot*, (Tel Aviv), an IV, nr. 11, iulie 1975, pp. 11–14 (special, pp. 13–14). (Am reprodus un fragment în *Mircea Vulcănescu. Profil spiritual.* București, Ed. Eminescu, 2001, pp. 123–124.)

20. Nu am identificat încă „comunicatul" la care face trimiterea Mircea Vulcănescu. Fapt este că profesorul D. Gusti, în acele luni agitate, și-a adunat studenții la „Casa Maca" să cerceteze presa și să alcătuiască o bibliografie a problemei naționale.

21. Vezi „Programul studențesc pentru organizarea vieții universitare. Lucrat, ca proiect, de Seminarul de sociologie, etică și politică al Universității din București, în ședințele din aprilie, mai, iunie 1923, sub conducerea prof. D. Gusti"; în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, an V, nr. 1–2, 1924, pp. 174–191 (și extras).

22. Oficiul de Ajutorare Studențească. (Vezi Mircea Vulcănescu, „Dimitrie Gusti, profesorul"; în vol. *Școala sociologică a lui Dimitrie Gusti.* București, Ed. Eminescu, 1998, p. 89.) (Vezi și D. Gusti, „Universitatea socială"; în *Sociologia militans*, vol. I. București, Ed. Institutului Social Român, 1935, p. 368.)

23. „Nu putem" (lat.).

De la evangheliștii Petru și Ioan („Faptele apostolilor", cap. 4, v. 20; în *Biblia*..., ed. 2001, p. 1589), expresia a trecut la papi și în forma latină s-a răspîndit în comunicarea cultă (ori a celor cu o spoială de cultură, cum sînt îndeobște oamenii politici).

Expresia înseamnă o neputință sau un refuz categoric, cu o anume rațiune, de ordin practic sau de ordin principiar.

24. Așa vor fi — de la momentul scrierii acestui articol, peste cinci-șase ani — expunerile, dezbaterile și confruntările unor poziții diverse, diferite și chiar opuse în cadrul simpozioanelor organizate de Asociația de Arte, Litere și Filozofie „Criterion" în aula Fundației Universitare „Carol I" din Capitală (actuala Bibliotecă Centrală Universitară) (cu public larg) ori la sediul Academiei de Înalte Studii Comerciale și Industriale (actuala Academie de Studii Economice) (în cadrul restrîns al membrilor și al invitaților speciali).

25. Vezi nota 10.

26. Pseudonim al lui Nae Ionescu; a semnat cu el în *Noua Revistă Română* și în *Ideea Europeană*.

27. Alt pseudonim al lui Nae Ionescu; cu acest pseudonim a semnat articole în *Noua Revistă Română, Ideea Europeană* și *Cuvîntul.*

28. Vezi G. G. Antonescu, „Rolul școalei în societatea românească de azi"; în *Revista generală a învățămîntului*, an XIV, nr. 5, mai 1926, pp. 301–309.

29. Young Men's Christian Association. (Vezi și nota 18.)

30. Vezi Nae Ionescu, „Ideologia societăților creștine studențești"; în *Cuvîntul*, an III, nr. 474, 7 iunie 1926, p. 1 („Duminica") (inclus în *Opere*, vol. VII, pp. 159–160).

31. Vezi G. G. Antonescu, „Idealul pedagogic al lui Goethe"; în *Studii asupra educației morale și estetice.* București, Noua Typ. Profesională Dimitrie C. Ionescu, 1912.

32. Nu cunosc titlul acelui referat de seminar.

Mircea Vulcănescu nu-l menționează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940 și încă n-am găsit în „cele două lăzi" manuscrisul referatului. Nu-i exclus să fie...

33. *Marin Ionescu* (1891–1965) a fost preot la Biserica „Sf. Ștefan — Cuibul cu barză", și profesor la Școala Normală de Fete „I. Oteteleșianu", la Liceul „Gh. Lazăr" și la Seminarul Pedagogic Universitar din București.

Referatul lui Mircea Vulcănescu și al lui Paul Sterian trebuie să fi fost despre lucrarea *Îndrumări privitoare la învățămîntul religios în școlile secundare* (1922) sau despre cartea *Biblia și educațiunea religioasă în biserici, în școli*... (1922–1923).

CONFERINȚA SUD-ESTULUI EUROPEAN

Dare de seamă publicată, în limba franceză, în *Correspondance Fédérative* (Paris), nouvelle série, no. 14, Juin 1927, pp. 1–8. Semnătura: Mircea M. Vulcănescu.

Correspondance Fédérative a fost publicată de Fédération Française des Associations Chretiennes d'Étudiants.

Figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

În arhiva Mircea Vulcănescu se află: 1) numărul din *Correspondance Fédérative* în care a apărut articolul (nu are modificări sau corecturi, ci doar însemnarea lui Mircea Vulcănescu, pe p. 1, unde se află textul lui: „p. 1–8") (în Biblioteca Academiei Române nu se află colecția buletinului *Correspondance*...), și 2) manuscrisul traducerii făcute de Mărgărita Vulcănescu (scris cu cerneală albastră, pe file de formatul 150/210 mm; are 20 p.).

Transcrierea s-a făcut după manuscrisul traducerii.

CONTRIBUȚIUNI LA O NOUĂ ÎNDRUMARE A CONCEPȚIILOR MODERNE ASUPRA PROBLEMEI RELIGIOASE
Studiu critic

Text inedit. Scris la începutul anilor '20. (O datare mai apropiată de realitatea temporală s-ar putea face prin corelare cu data cînd Isabela Sadoveanu a rostit o conferință la Y. M. C. A.)

Nu este menționat în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

În fapt, este un fragment dintr-un mai amplu proiectat studiu, după cum se vede din planul lucrării și din adăugirile la plan; a realizat numai: planul, schița ideilor principale și prefața (concepută ca o conferință).

În arhiva Mircea Vulcănescu se află textul scris cu cerneală neagră; are 19 file, scrise aproape numai pe o față (caiet de aritmetică, formatul 160/205 mm). La unele file, pe verso se află exerciții poetice, variante ale planului sau ale introducerii. Pe pagina cu titlul, semnătura: Mircea M. Vulcănescu (așadar, voia să-l publice).

Într-o primă variantă, textul are titlul „Împotriva necredincioșilor" și subtitlul „Conferință destinată a fi cetită la Y. M. C. A. și să servească drept argumentare împotriva semidoctismului necredincios"; era dedicată „D-lui Stănescu-Telega", adică lui Stelian Mateescu.

Iar după formula de adresare, conferențiarul începe astfel textul scris în această variantă: „Am ascultat aici, împreună, acum cîteva săptămîni, conferința d-nei Sadoveanu, care, cu multă tragere de inimă și cu o deosebită căldură sufletească, ne-a vorbit despre experiența religioasă în raport cu sentimentul de conservare a valorii sufletului omenesc.

Din exercițiile poetice de pe versoul textului preiau — într-o reconstituire aproximativă — din „Adierea":

Suflarea care mișcă ușor, abia simțit
Ciorchinii de glicină pe vreju-mbătrînit
I-un suflet din povestea zefirilor... uitată
Pe care-am destrămat-o din cronici... altădată.

Din depărtări zefirul prindea ciudat un zvon
Ce-i frămînta pornirea amarnic, monoton
Și-n grabă luînd cărarea ce duce la castel
Porni vîrtej să sfarme tot ce-o lovi de el.

La castel sosi-n poartă un prinț necunoscut
Era frumos și tînăr... Și venea cu suită
Să ceară mîna fetii ce torcea liniștită.

Văzînd iubirea-i
Se lasă, fără suflet...

Parc-am mai întîlnit — prin fenomenologia literaturii române — și tema, și ideea, și ritmul, poate chiar și rima...

1. Pe o filă (p. 15), Mircea Vulcănescu a notat: „Adăugiri la plan: Tranziție p[unct] 5 [[5]]. Aparent, lucrul e adevărat. În realitate, religia se-mparte-n două".

2. Într-o primă variantă, textul avea subtitlul „Conferință..." (vezi mai sus). Într-o altă variantă, la titlul „Împotriva necredincioșilor", Vulcănescu a dat următoarea notă de subsol: „O parte din ideile expuse în acest studiu sînt rezultatul unei discuțiuni a mea cu prietenul Stelian Mateescu și ca prieten leal recunosc paternitatea lor".

3. Gînd neterminat în text.

4. Înainte de 1), autorul a notat, marginal: „Trebuie să-l dezvăluim".

5. Redactarea inițială (tăiată totuși): „Argumentarea științei greșește punctul de vedere: prea mărginit".

6. Gînd neterminat în manuscris.

7. În manuscris: „Toate credințele omului de natură religioasă sînt idealuri".

8. Q. E. D. = *Quod erat demonstrandum* = Ceea ce era de demonstrat; indică sfîrșitul unei demonstrații.

În ultima jumătate de veac, expresia este tot mai rar folosită, atît în lucrări filozofice, științifice, cît și în eseistică.

9. Textul se încheie cu cîteva expresii matematice:

$$\frac{1}{n}+\frac{1}{n};\quad \frac{1}{n}+n;\quad \frac{n}{n};\quad \frac{1+n}{n};\quad \frac{\frac{n}{n+n}+\frac{n}{n+n}}{3};\quad \frac{\frac{n+n}{2(n+n)}}{2};\quad \frac{\frac{1''}{2}}{1}.$$

IDEEA DE DUMNEZEU ÎN FILOZOFIA TOMEI DIN AQUINO

Conferință rostită în seara zilei de 3 martie 1940, la Căminul „Sf. Augustin" al studenților catolici din București.

Figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Textul conferinței a fost tipărit, ca inedit, în *Viața Românească*, an LXXXIX, nr. 9–10, septembrie–octombrie 1994, pp. 59–80 („Restituiri") și în culegerea *Posibilitățile filozofiei creștine* (ed. 1996), pp. 63–92.

La începutul anului 1940, la Căminul Institutului Augustinian (str. Știrbei-Vodă nr. 174) s-a inaugurat seria a doua a conferințelor duminicale. Ciclul s-a desfășurat între 14 ianuarie–14 aprilie 1940. La inaugurare a vorbit Vladimir Ghica. În duminicile următoare, au conferențiat: Alexandru Nicolescu, Gala Galaction, Alphonse Dupront (directorul Institutului Francez de Înalte Studii din România), Barbu Brezianu, Choppin de Janvry, Petru Comarnescu, D. Karnabatt, Constantin Noica, R. Patrulius, L. P. Thevenin ș. a.

Mircea Vulcănescu a fost programat inițial pentru 25 februarie 1940, cu subiectul „Sf. Toma și Pascal". La prezentarea din 3 martie, conferențiarul și-a restrîns problematica la „Ideea de Dumnezeu în filozofia Tomei din Aquino".

În arhiva Mircea Vulcănescu se află: 1) o copertă de carton, pentru și cu fișe, cu titlul „Ideea de Dumnezeu în filozofia Tomei din Aquino" și, în josul ei, data: 3 III 1940. Sînt 50 de fișe (formatul 170/205 mm), scrise cu cerneală albastră, pe o față a filei; au sublinieri cu creion roșu și creion albastru. (Pe versoul unei fișe este notat, cu creionul negru, planul unui curs de economie politică); 2) textul conferinței; începutul este dactilografiat; are 5 p. (formatul 210/295 mm), cu formula de adresare: „Doamnelor și Domnilor"; are modificări cu creion negru și creion albastru și sublinieri făcute cu creion

roșu și creion albastru; în continuare, textul este scris cu cerneală albastră, cu numeroase modificări de redactare; paginile nu sînt numerotate; o numerotare pe părți le-a dat Zaharia Balinca (în aprilie 1978): (I): 6–10; (II): 1–7; (III): 1–12; (IV): 1–8; (V): 1–9.

Transcrierea s-a făcut după acest text din arhivă.

1. Boetiu Dacicul sau Boethius de Dacia a trăit în secolul al XIII-lea și este autor al unor tratate de logică. Pe-atunci Dacia era denumirea Danemarcei.

Tot astfel au fost denumiți, în același veac al XIII-lea, Martinus de Dacia sau Johannes de Dacia. (Vezi Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, ed. a III-a revăzută și adăugită, vol. II, București, Editura Tehnică, 1995, p. 150.)

2. Constantin Noica a vorbit în 25 februarie 1940 despre „Actualitatea Sf. Augustin".

3. Ultimele două alineate (de la: „Față de gîndirea...", pînă la „...de la Colonia") au avut inițial forma: „Față de inima fericitului pururea neliniștită, pînă nu se va odihni întru cel care a făcut-o, față de chipul chinuit, care se suspectează, Toma înfățișează inima simplă, neîmpărțită a unui copil.

Greutatea mare nu e să fii *tulburat.* Ci greutatea mare e să fii *supus.* Sub acest raport, sufletul Doctorului Sfintei Treimi e sufletul unui copil".

4. Inițial, ultimele două alineate au fost formulate astfel: „Ne-am înșela amar dac-am crede că o atare certitudine e cucerită fără lupte lăuntrice. Dar, din aceste lupte nu avem de la Toma decît semne exterioare.

Cînd mintea ajungea-n impas, Toma cădea în rugăciune. Adeseori plîngea și ucenicii îl vedeau în extaz, plutind deasupra pămîntului, tăinuind fără să știe cu *cine* — și apoi, luminat, *scriind, scriind...*".

5. Ce este (gr.).

6. Aci se încheie textul dactilografiat.

7. Vezi „Facerea", cap. 32, v. 24; în *Biblia...*, ed. 2001, p. 58.

8. Clasica sentință *Credo quia absurdum*, atribuită lui Tertulian, fără a fi fost formulată undeva ca atare. (Vezi și nota 17, de la pp. 393–394.)

9. Formularea inițială a textului — cu care se deschide a treia secțiune a conferinței — era: „Să pornim însă cu Toma pe drumul minții ce duce la Dumnezeu.

Prima etapă a cunoașterii lui Dumnezeu în filozofia Tomei din Aquino stă în înlăturarea pretinsei vedenii directe, firești a lui Dumnezeu".

10. „Zis-a cel nebun întru inima sa: « Nu este Dumnezeu! »" („Psalmul 52", v. 1; în *Biblia...*, ed. 2001, p. 674).

11. În manuscris se continuă cu o precizare, eliminată cu cerneală: „— după temeiul clasic reluat de fericitul Augustin împotriva scepticilor — chiar afirmația că nu este adevărat, dacă e adevărat — îl presupune, dacă nu, n-are sens".

12. Pe marginea textului — de la alineatul care începe astfel: „Mai e și un alt fel..." pînă aci: „...s-ar întîmpla lui Socrate!" —, Mircea Vulcănescu a notat pentru conferențiar: „Nu ceti, construiește".

13. Ființa cea mai necesară, ființa cea mai reală (lat.).

14. Pînă acum s-a citit: „unitivă" (?).

15. Clasică expresie, aristotelică și în filozofia scolastică, prin care este denumit primul mișcător, primul motor, imobilul principiu al mișcării.

16. Cauză a sa însăși (lat.).

Concept cu o istorie multiseculară; atestat încă în secolul al XII-lea, are un loc important în viziunile filozofice elaborate de René Descartes, Baruch Spinoza, G. W. Fr. Hegel ș. a.

17. Ființă necesară prin sine (lat.).

18. „Anticiparea principiilor, eroare în demonstrație, constă în a lua ca premise propoziții care cer ele însele să fie demonstrate." (Gheorghe Enescu, *Dicționar de logică.* București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 276.) În continuare, autorul rezumă cinci cazuri identificate de Aristotel.

19. „Nimic nu este cognoscibil, decît prin asemănare cu adevărul primordial" (lat.).

20. Prin esențializare (lat.).

21. Ideea de aci a avut inițial (în două fișe păstrate) formularea: „În felul acesta, mintea omenească, fără să poată pătrunde vreodată, instituie un asediu în regulă al cetății lui Dumnezeu.

Care sînt, după Toma, fazele succesive ale acestui asediu și cercurile succesive cu care-i învins Dumnezeu, pe care mintea omului le poate cuceri din această linie de apărare a cetății lui Dumnezeu.

Principala cale de străpungere și principala unealtă a Tomei, tancul Aquinatului, este *motorul imobil.*

Cu ajutorul ei cucerește Toma cea dintîi linie asupra Dumnezeirii, linia timpului, statornicind că Dumnezeu e fără-nceput și fără sfîrșit, în afară de timp, adică vecinic. Depășirea liniei timpului atrage consecutiv căderea altor două poziții.

Din care decurge că firea Dumnezeirii nu este amestecată și că nu este [frază neterminată].

Trebuie să observăm că fiecare linie cucerită aci asupra Dumnezeirii nu dă Tomei stăpînirea acesteia, ci îi permite să constate că Dumnezeu e *dincolo* de fiece punct cucerit.

Punctele de plecare, scările de asediu sînt chiar căile de dovedire a existenței divine și-n primul rînd motorul imobil.

Toma înlătură astfel întîi ideea de timp.

Nu începe, nu sfîrșește, căci acestea sînt mișcări. Deci e *vecinic.*

Vecinia permite *înlăturarea oricărei puteri pasive.*

El nu poate să nu fie. Deci e totdeauna în act. Deci *nu e materie.*

Dacă nu e material, *nici* putere, atunci este *simplu.*

Și cum o pluralitate nu se poate uni fără amestec de putere, este *unic*, și nimic nu e în el străin de el (neadăugat).

(Dumnezeu nu e corp, nefiind divizibil.)

Dacă nu-i compus, Dumnezeu e chiar *firea* lui.

Dar e și *ființa* lui. Căci n-o poate avea de la altul.

Nefiind compus, esență și existență se unesc în el.

Dumnezeu nu poate păți nimic *accidental.*

Nu e gen, nici specie, nici diferență.

Nu poate fi *definit.*

Deci, nu se poate pleca de la esență.

Dumnezeu nu e sufletul lumii.

Dumnezeu nu e materia primă.

Ce rămîne din ființa astfel redusă?

Nu e abstracția cea mai generală a comunității lucrurilor, ci perfecția supremă a ființei.

Idee esențială a tomismului.

Transcendența absolută față de creatură."

22. Linie de fortificații, propusă în 1930 a fi construită în Nord-Estul Franței, de generalul André Maginot, pe atunci ministru de Război.

23. Concept clasic, introdus în limbajul filozofic românesc de Lucian Blaga. Desigur, la filozoful ardelean conceptul are alt conținut decît cel pe care îl subînțelege aci Mircea Vulcănescu.

24. Iată, dintr-o fișă, forma primă a pasajului: „Ajuns aci, Toma dezlănțuie un nou asalt, de data asta pe *linia existenței.*

Dacă Dumnezeu e unul și neamestecat, atunci firea lui nu se poate deosebi, ca la făpturi, de ființa lui.

El este acel ce este!

Și, cum ființa lui nu poate izvorî decît din ea însăși,

E nealterabilă și este *cauză* sieși.

Poziția cucerită se cere însă [gînd neterminat].

Ființarea lui nu este un gen.

El nu e sufletul lumii, și nici materia.

Ne-am înșela însă dacă am crede că toate aceste cuceriri sînt mărginiri și împotriviri.

11. În manuscris se continuă cu o precizare, eliminată cu cerneală: „— după temeiul clasic reluat de fericitul Augustin împotriva scepticilor — chiar afirmația că nu este adevărat, dacă e adevărat — îl presupune, dacă nu, n-are sens".

12. Pe marginea textului — de la alineatul care începe astfel: „Mai e și un alt fel..." pînă aci: „...s-ar întîmpla lui Socrate!" —, Mircea Vulcănescu a notat pentru conferențiar: „Nu ceti, construiește".

13. Ființa cea mai necesară, ființa cea mai reală (lat.).

14. Pînă acum s-a citit: „unitivă" (?).

15. Clasică expresie, aristotelică și în filozofia scolastică, prin care este denumit primul mișcător, primul motor, imobilul principiu al mișcării.

16. Cauză a sa însăși (lat.).

Concept cu o istorie multiseculară; atestat încă în secolul al XII-lea, are un loc important în viziunile filozofice elaborate de René Descartes, Baruch Spinoza, G. W. Fr. Hegel ș. a.

17. Ființă necesară prin sine (lat.).

18. „Anticiparea principiilor, eroare în demonstrație, constă în a lua ca premise propoziții care cer ele însele să fie demonstrate." (Gheorghe Enescu, *Dicționar de logică*. București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 276.) În continuare, autorul rezumă cinci cazuri identificate de Aristotel.

19. „Nimic nu este cognoscibil, decît prin asemănare cu adevărul primordial" (lat.).

20. Prin esențializare (lat.).

21. Ideea de aci a avut inițial (în două fișe păstrate) formularea: „În felul acesta, mintea omenească, fără să poată pătrunde vreodată, instituie un asediu în regulă al cetății lui Dumnezeu.

Care sînt, după Toma, fazele succesive ale acestui asediu și cercurile succesive cu care-i învins Dumnezeu, pe care mintea omului le poate cuceri din această linie de apărare a cetății lui Dumnezeu.

Principala cale de străpungere și principala unealtă a Tomei, tancul Aquinatului, este *motorul imobil*.

Cu ajutorul ei cucerește Toma cea dintîi linie asupra Dumnezeirii, linia timpului, statornicind că Dumnezeu e fără-nceput și fără sfîrșit, în afară de timp, adică vecinic. Depășirea liniei timpului atrage consecutiv căderea altor două poziții.

Din care decurge că firea Dumnezeirii nu este amestecată și că nu este [frază neterminată].

Trebuie să observăm că fiecare linie cucerită aci asupra Dumnezeirii nu dă Tomei stăpînirea acesteia, ci îi permite să constate că Dumnezeu e *dincolo* de fiece punct cucerit.

Punctele de plecare, scările de asediu sînt chiar căile de dovedire a existenței divine și-n primul rînd motorul imobil.

Toma înlătură astfel întîi ideea de timp.

Nu începe, nu sfîrșește, căci acestea sînt mișcări. Deci e *vecinic*.

Vecinia permite *înlăturarea oricărei puteri pasive*.

El nu poate să nu fie. Deci e totdeauna în act. Deci *nu e materie*.

Dacă nu e material, nici putere, atunci este *simplu*.

Și cum o pluralitate nu se poate uni fără amestec de putere, este *unic*, și nimic nu e în el străin de el (neadăugat).

(Dumnezeu nu e corp, nefiind divizibil.)

Dacă nu-i compus, Dumnezeu e chiar *firea* lui.

Dar e și *ființa* lui. Căci n-o poate avea de la altul.

Nefiind compus, esență și existență se unesc în el.

Dumnezeu nu poate păți nimic *accidental*.

Nu e gen, nici specie, nici diferență.

Nu poate fi *definit*.

Deci, nu se poate pleca de la esență.

Dumnezeu nu e sufletul lumii.

Dumnezeu nu e materia primă.

Ce rămîne din ființa astfel redusă?

Nu e abstracția cea mai generală a comunității lucrurilor, ci perfecția supremă a ființei.

Idee esențială a tomismului.

Transcendența absolută față de creatură."

22. Linie de fortificații, propusă în 1930 a fi construită în Nord-Estul Franței, de generalul André Maginot, pe atunci ministru de Război.

23. Concept clasic, introdus în limbajul filozofic românesc de Lucian Blaga. Desigur, la filozoful ardelean conceptul are alt conținut decît cel pe care îl subînțelege aci Mircea Vulcănescu.

24. Iată, dintr-o fișă, forma primă a pasajului: „Ajuns aci, Toma dezlănțuie un nou asalt, de data asta pe *linia existenței*.

Dacă Dumnezeu e unul și neamestecat, atunci firea lui nu se poate deosebi, ca la făpturi, de ființa lui.

El este acel ce este!

Și, cum ființa lui nu poate izvorî decît din ea însăși,

E nealterabilă și este *cauză* sieși.

Poziția cucerită se cere însă [gînd neterminat].

Ființarea lui nu este un gen.

El nu e sufletul lumii, și nici materia.

Ne-am înșela însă dacă am crede că toate aceste cuceriri sînt mărginiri și împotriviri.

Asediul acesta este un asediu în Duh. Și, spre deosebire de ce se petrece în lumea trupească, în lumea Duhului, adică a bogăției tainice a ființei, cu cît ei, cu atît [gînd neterminat].

25. În manuscris se continuă cu două propoziții: „Calea aceasta presupune un complice în cetate. Un Efialtes al Duhului, care-ntoarce Termopilele văzduhului". Acestea vor fi plasate, mai tîrziu, peste o pagină.

26. *Efialtes* (sec. V. î. Hr.), rămas ca trădător, căci, în timpul celebrei bătălii de la Termopile (480 î. Hr.), dintre spartanii conduși de regele Leonida și perșii aflați sub comanda lui Xerxes, a trădat pe greci și i-a ajutat pe perși.

27. Prin imagini și enigme (lat.).

28. Prima redactare, într-o fișă izolată, este următoarea: „Nici una din aceste căi nu ne destăinuiește însă ce e Dumnezeu. Firea ființei divine!"

29. Iată și o altă redactare a pasajului, anterioară celei rămase:

„Nici o afirmație nu i se aplică la fel omului și creaturii.

Orice afirmație cuprinde mult sens negativ.

Orice propoziție relativă la creatură pierde-nțelesul aplicată lui Dumnezeu?

Nici univoc, nici echivoc, ci *analogic.*
Cum rămîne *unitatea* și multiplicitatea.
Perfecția absolută.
Bun — Bunătatea neadăugată.
Binele suprem — Binele binelui.
Dumnezeu e *unic.*
Dumnezeu e *nesfîrșit.*
Inteligența, Voința, Viața.
Cunoașterea mediată de sine.
Efectele ce preexistă în Dumnezeu preexistă în inteligența divină.
Cunoaște individualul, viitorul contingent".

30. Pasajul de la alineatul: „Toată învățătura Tomei..." pînă aci: „...față către față" este eliminat în manuscris, cu creion roșu.

Întrucît are și modificări cu creion albastru (nu știu care modificări au fost operate mai întîi), l-am păstrat aci. Mi se pare că este în ordinea logică corectă a desfășurării raționamentului.

REALISM TOMIST
ȘI IDEALISM FENOMENOLOGIC

Text publicat ca inedit, după manuscris, în *Posibilitățile filozofiei creștine* (ed. 1996), pp. 93–95.

Nu figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Scris la sfîrșitul anilor '20, probabil pentru a fi publicat, întrucît în arhiva Mircea Vulcănescu se păstrează textul în forma dactilografiată; sînt două p. (exemplar 1), cu corecturi și modificări făcute cu creion negru.

Pentru culegerea de față, transcrierea s-a făcut după acest text dactilografiat.

Ca problematică, textul ține de aceea care l-a interesat la Paris în anii '27–'28, continuată la București, în cadrul A. S. C. R.-ului, în '28–'29.

DEOSEBIRILE DINTRE LUTHER ȘI CATOLICI
Din perspectiva unui ortodox

Text tipărit ca inedit în culegerea *Posibilitățile filozofiei creștine* (ed. 1996), pp. 113–118.

Nu figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Ca și textul de mai înainte, și acesta este de la sfîrșitul anilor '20: subtitlul ne trimite către momentul parizian; este momentul cînd Mircea Eliade, cu al lui „Itinerariu spiritual", îndeosebi după episodul cu „Între Luther și Ignatiu de Loyola", îl stîrnește întru o adîncire teologică (una care nu va mai fi tot pe atît de intensă după campania de presă pe „chestia Pascaliei", a datei prăznuirii Paștilor, în primăvara bucureșteană a lui 1929). După o formulare dinspre sfîrșitul textului („...m-ai întrebat"), este un răspuns la o scrisoare a lui Mircea Eliade.

În arhiva Mircea Vulcănescu se află textul în formă dactilografiată (are 4 p., fără modificări sau corecturi), după care s-a făcut transcrierea.

JACQUES MARITAIN
— GÎNDITORUL ȘI ARTISTUL

Scrisoare trimisă din Paris, unde Mircea Vulcănescu se afla la studii de specialitate, către asceriștii de la București. Ea s-a păstrat în arhiva de la București a lui Paul Costin Deleanu, arhivă păstorită cu deosebită grijă de Jenica Costin Deleanu, soție, cea care mi-a pus-o la îndemînă, cu aleasă amabilitate, pentru transcriere, în toamna lui 1995. La sfîrșitul lui '95, Jenica Costin Deleanu s-a așezat întru cele veșnice, iar manuscrisul (transcris printr-o întîmplare favorabilă) s-a rătăcit ori s-a pierdut...

Textul a fost conceput inițial cu creion negru, căruia i s-au făcut transcrieri, adăugiri și corecturi cu cerneală albastră; sînt patru file (formatul 195/250 mm).

Fiind o scrisoare, titlul textului nu este înscris în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Textul a fost publicat ca inedit în *Viața Românească*, an XCII, nr. 3–4, martie–aprilie 1997, pp. 110–115 („Restituiri").

Titlul este dat de editor.

Pentru culegerea de față, transcrierea s-a făcut după *Viața Românească*.

1. Vezi N. A. Berdiaev, *Le nouveau Moyen-Âge. Réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe*. Trad... Paris, [1930], VIII + 293 pp. Vezi și trad. *Un nou ev mediu*. În românește de Maria Vartic. Sibiu, 1936, 2 f. + 165 p. (altă ed.: 2001).

2. În același plic, Mircea Vulcănescu trimite prietenilor de la Asociația Studenților Creștini din București și o formă dactilografiată (cu corecturi și adăugiri făcute cu cerneală neagră și creion negru) a uneia dintre proiectatele „Scrisori din Paris": *Aspecte culturale din Franța contimporană*. Acest text începe astfel: „Istoria culturală a Franței de după 1789 s-ar putea înfățișa tipic sub forma unui *conflict între două mentalități* opuse: catolică și revoluționară".

Este, de fapt, textul cu același titlu pe care l-am inclus în culegerea din scrierile lui Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 2. *Chipuri spirituale*. București, Ed. Eminescu, 1995, pp. 70–76. Acest din urmă text a fost editat după o copie (fără modificări, cu o altă structurare a alineatelor) a celui aflat în arhiva lui Paul Costin Deleanu (și despre care n-am avut cunoștință pînă în toamna lui 1995). Astfel că, într-o ediție viitoare a scrierilor lui Vulcănescu, va trebui înlocuită varianta din volumul tipărit în '95 cu aceea care se afla în arhiva lui Costin Deleanu.

Ceea ce Mircea Vulcănescu spune că este subliniat cu creion albastru (în marginea textului) sînt vreo 9 p. (echivalate, dactilo, din cele 14 p.).

3. Nu știu de altundeva despre acest text; sigur este că nu a apărut în *Gîndirea* și că Mircea Vulcănescu nu îl indică în bibliografia din decembrie 1940.

4. Nu știu cine este P. Maury.

Aseceriștilor le era cunoscut, întrucît participase la cel de-al doilea Congres al A. S. C. R.-ului (Satu-Lung, septembrie 1922), la campamentul de la Breaza (ianuarie 1924) și la cel de-al VI-lea Congres al F. A. C. S. R. (Sf. Gheorghe, septembrie 1928).

5. Subțire, subțirime (fr.).

6. Vezi Jacques Maritain, *Eléments de philosophie. I. Introduction générale à la philosophie*. Paris, Pierre Téqui, 1920.

7. Să nu ofenseze, să nu jignească (franțuzism).

8. În text: „date".

9. Uimitoare (franțuzism, transformat în neologism).

10. Precum se vede, paginile textului nu au fost restituite autorului; printr-o întîmplare norocoasă, ceea ce n-au făcut asecerișții, „reparăm" tipărind textul în culegerea de față.

11. Adepții lui A. C. Cuza, o subgrupare ieșeană din cadrul A. S. C. R.-ului.

12. Nae Ionescu.

13. Aram Kassargian, membru al A. S. C. R.-ului, colaborator la *Buletinul A. S. C. R.-ului*.

CERCUL DE STUDII ORTODOXE DE LA PARIS

Dare de seamă transmisă pentru *Buletinul A. S. C. R.*, unde nu știu de ce nu s-a publicat.

Numărul 2–4 al *Buletinului*..., datat februarie–aprilie 1927, are în el articolul lui Mircea Vulcănescu „Confesionalism și interconfesionalism" (inclus în culegerea de față); iar numărul următor (an V, nr. 1) va apărea de-abia în decembrie 1927.

Nu figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Textul s-a publicat ca inedit în *Viața Românească*, an XCII, nr. 3–4, martie–aprilie 1997, pp. 115–118.

A fost transcris după manuscrisul din arhiva de la București a lui Paul Costin Deleanu, ca și textul „Jacques Maritain..." (vezi nota de la articolul de mai înainte).

Textul are 1 + 3 pp. (a 3-a, scrisă și pe verso); este scris cu cerneală albastră; i s-a adăugat, cu creionul negru, partea ultimă, care începe cu: „De la data cînd..." și biletul de la început: „Iată aci..." (formatul 195/250 mm).

Titlul este dat de editor.

Pentru culegerea de față, transcrierea s-a făcut după *Viața Românească*.

1. În urmă cu doi ani, scriind darea de seamă sociologică „Cîteva observațiuni asupra vieții spirituale a sătenilor din Goicea-Mare. Note dintr-o anchetă sociologică", Mircea Vulcănescu delimita, în cadrul comunității sătești goicene, între trei tipuri, pe care le denumea: „primitiv", „emancipat" și „adventist" (căci erau cîțiva credincioși adven-

tiști în acel sat oltean). (Vezi Mircea Vulcănescu, „Cîteva observațiuni“ ...; în *Sociologie românească*, nr. 3–4, 1990, pp. 365–369; inclus în *Prolegomene sociologice la satul românesc*. București, Ed. Eminescu, 1997, pp. 69–78.)

REFLECȚIUNI ASUPRA INTELIGENȚEI ȘI ASUPRA VIEȚII SALE PROPRII
Însemnări cu prilejul unei traduceri

Text inedit; scris în 1928 (?).

Nu este înscris în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Însemnări în marginea traducerii: Jacques Maritain, *Reflecțiuni asupra inteligenței și asupra vieții sale proprii*, ed. I, 1927 (?). (Nu am văzut ediția I.)

Valeriu Iordăchescu (n. 2 februarie 1885, loc. Sodomeni, Iași — m. 11 martie 1975, București), absolvent al Seminarului „Veniamin“ din Iași și al Facultății de Teologie din București (cu lucrarea „Substanța sufletului față de doctrina materialistă și teoria actualității sufletești“; tipărită în 1908), cu studii de specializare la Sorbona și la Institutul Catolic din Paris. A fost profesor de morală la Facultatea de Teologie din Chișinău (1927–1941), mai apoi, la Cernăuți–Suceava și în anii ’50 a fost preot la Biserica „Belvedere“ din București.

Dintre lucrările publicate de Valeriu Iordăchescu, sînt de amintit: *Comunism și creștinism* (1938) (cu o trad. în limba bulgară, 1942), *Filozofia morală. Partea generală* (1939), un *Manual de religie* (în colab., 1947) și colaborări la: *Biserica Ortodoxă Română, Mitropolia Moldovei, Luminătorul, Candela, Cuvîntul* ș. a.

În arhiva Mircea Vulcănescu se află manuscrisul după care am transcris textul; are 24 p. (multe dintre ele doar cu cîteva rînduri).

Din variate însemnări pregătitoare, preiau aci doar următoarea: „Jacques Maritain poate fi un aliat. Ne este efectiv un aliat.

Jacques Maritain, mai mult decît scolastica“.

1. Vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure; Critica rațiunii practice; Critica facultății de judecare* (toate trei traduse în limba română).

2. Probabil că Mircea Vulcănescu avea în vedere următorul pasaj din „Prefață“ la *Prolegomene* ...: „Aceste prolegomene vor face însă pe cititori să vadă că există o știință cu totul nouă, la care nimeni nu s-a gîndit pînă acum, de care nimeni n-a avut nici măcar idee și pentru realizarea căreia nimic din ce s-a scris pînă în prezent nu este de vreun folos, afară de indicația pe care a putut-o da îndoiala lui Hume, care nici el nu a avut presimțirea posibilității unei asemenea științe formale, ci s-a mulțumit spre a-și pune corabia la adăpost, să o tragă la țărmul scepticismului, unde era menită să rămînă și să putrezească. În loc să fac la fel, eu m-am gîndit că ar fi bine să găsească corăbiei un cîrmaci care, cu compasul în mînă și cu harta completă a mărilor înaintea ochilor, să o poată duce fără teamă încotro va voi, după principiile statornicite ale artei navigației deduse din cunoștința globului“ (Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*. Trad. de Mihail Antoniade. București, Ed. Cultura Națională, 1924, pp. 22–23). (Alte trad.: 1987, 1996.)

3. Într-o primă redactare, pasajul care începe cu: „Semnificația exactă...“ și se termină aci avea forma: „Semnificația exactă a renașterii tomiste stă în dezrobirea gîndirii filozofice contemporane de sub tirania imperativului « criticist ».

La răspîntia drumurilor care curg din filozofia modernă către noi: 1) lutheranismul pietist prin Knutzen, 2) raționalismul luminilor prin Wolff și 3) naturalismul lui Rousseau, de-a dreptul: Kant ridicase-n calea Metafizicei baricadele celor trei *Critici*, scriind ritos în « Prefața » *Prolegomenei* ...: de-acum încolo, « peste mine nu se va mai putea trece ».

Iată însă pe Maritain « întorcînd » pozițiunea criticistă, respingînd de plano toată construcția criticistă ca lovită de neînțelegerea esențială a caracterului tranzitiv al construcției. *Hegel* încercase să sară baricada. Păstrase însă, atît el cît și cei ce veneau de la el, schema fostului lor maestru. (Vezi minunatele pagini despre conceptul instrument!)“.

4. Parafrază la clasica idee înscrisă pe frontispiciul Academiei lui Platon: „Să nu intre aici cine nu e geometru (matematician)“.

5. „Idee întipărită în suflet“ (lat.).

6. „Idee reprodusă (imitată) formal“ (lat.).

7. Propoziție sau frază doar începută în manuscris.

8. Stelian Mateescu (1903–1976), autorul vol. *Directiva absolutului*.

9. Nu am cunoștință exactă despre această traducere; există numeroase însemnări despre Maritain, încît nici Zaharia Balinca și nici eu n-am reușit însă o bună sistematizare a lor.

10. Ediția a II-a a acestei traduceri a apărut în 1929. N-am identificat (nici informativ bibliografic) ed. I a traducerii, cea pe care o recenzează Vulcănescu.

11. Altă propoziție neterminată în manuscris.

ORTODOXIA ȘI APUSUL DUPĂ N. BERDIAEV

Dare de seamă publicată în *Cuvîntul*, an VIII, nr. 2637, 25 august 1932, pp. 1, 2; nr. 2639, 27 august 1932, pp. 1, 2. Semnătura: Mircea M. Vulcănescu.

Figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Inclusă în culegerea *Posibilitățile filozofiei creștine* (ed. 1996), pp. 99–109.

În arhiva Mircea Vulcănescu se află textele decupate din cotidian de autor; pe ele, Vulcănescu a scris cu creionul negru titlul ziarului și datele aparițiilor; nu au modificări sau corecturi.

Transcrierea s-a făcut după textele decupate din cotidian, aflate în arhivă.

1. Prin propria lor esență (lat.).

NICULAE IONESCU, SCHEMA GENERALĂ A UNUI CURS DE FILOZOFIE A RELIGIEI

Text scris în primăvara lui 1925, pentru *Buletinul Asociației Creștine Studențești*, unde nu a apărut nici în numărul din iunie 1925, nici într-un altul, următor.

Nu este înscris în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Textul a fost tipărit ca inedit în *Jurnalul literar*, an IX, nr. 1–2, aprilie 1998, p. 2; apoi, ca postfață la: Nae Ionescu, *Curs de filozofie a religiei, 1924–1925*, București, Ed. Eminescu, 1998, pp. 180–184, și în culegerea *De la Nae Ionescu la „Criterion"*, București, Ed. Humanitas, 2003, pp. 24–29.

Ca și la sfîrșitul studiilor liceale sau al celor universitare, Mircea Vulcănescu face portrete caracterologice ale prietenilor sau, iată, și al unui anume profesor, care i-a marcat formarea personalității intelectuale.

Curînd după acest portret va trece la „gîndirea filozofică...", asupra căreia va medita și în 1931; pentru ca, după moartea Profesorului, să-i rememoreze chipul spiritual prin „amintiri universitare", extinse și adîncite pînă la un manuscris de aproape două sute de pagini — ceea ce azi știm că este cartea *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut* (ed. Alexandru Badea; Ed. Humanitas, 1992).

În arhiva Mircea Vulcănescu se află: 1) un text scris cu cerneală neagră (12 p., nenumerotate, formatul 160/210 mm); 2) un text dactilografiat (4 p., la 1,5 rînduri); 3) un alt text dactilografiat (6 p., la 2 rînduri). Ambele texte (2–3) au fost dactilografiate în anii '60–'70; unul dintre ele are o notă de subsol, scrisă de D[an] Z[amfirescu]: „E vorba de cursul litografiat la sfîrșit sub titlul *Filozofia religiei*".

Transcrierea s-a făcut după manuscrisul din arhivă.

1. Nae Ionescu a fost unul dintre redactorii și colaboratorii cei mai activi de la *Ideea Europeană*; vezi: selecția de articole incluse de Dan Ciachir în vol. *Suferința rasei albe* (Iași, Ed. Timpul, 1994).

Dintre pseudonimele cu care Nae Ionescu a semnat în *Ideea Europeană*, amintesc: Skythes, Mihai Tonca (și: M. T., M., T.), Nicolae Ivașcu, Nemo, I_5, H_5 sau Recenzentul filozofic, Un preot nevrednic, Un Prelat de Dincoace ș. a.

2. Prin „noi" autorul îi înțelege pe „asecerişti", membri ai A. S. C. R.-ului (Asociația Studenților Creștini din România). Cîțiva dintre asecerişti fuseseră sau erau membri ai Y. M. C. A. și Y. W. C. A., create după modelul englezesc. Așa că Nae Ionescu știa bine ceea ce spunea...

3. La înrîurile exercitate asupra lui de cei doi profesori, Mircea Vulcănescu va reveni, peste ani, într-un alt text: „Nevoia de unitate a spiritului meu mi-a impus sinteza. Între Dimitrie Gusti și Nae Ionescu" (în culegerea *De la Nae Ionescu la „Criterion"*, ed. 2003, pp. 66–70.)

BARBA LUI VISARION

Publicat în *Cuvîntul*, an VII, nr. 2058, 13 ianuarie 1931, p. 1. Semnătura: Mircea M. Vulcănescu.

Figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Retipărit în *Posibilitățile filozofiei creștine* (ed. 1996), pp. 110–112, și în *De la Nae Ionescu la „Criterion"* (ed. 2003), pp. 61–63.

În arhiva Mircea Vulcănescu se află: 1) manuscrisul, scris cu cerneală verde, pe file de caiet dictando (decupate); are trei pagini; această primă formă a suferit mici modificări la dactilografiere; citatul din Philippe Mounier — dat după ediția din 1920 — este scris cu cerneală neagră — probabil pe cînd Vulcănescu se afla la Paris —, cu numeroase modificări făcute cu creion roșu; 2) text dactilografiat (în trei exemplare: original + două copii), fără modificări sau corecturi; are 4 p.; 3) textul tipărit, decupat din cotidian; are doar o însemnare făcută de autor cu creion negru: „Cuvîntul".

Transcrierea s-a făcut după textul decupat din cotidian.

1. Vezi Nae Ionescu, *Curs de metafizică, II. Istoria metafizicei. 1930–1931*. Publicat sub îngrijirea d-lui D. C. Amzăr și editat de d-l N. Vasilescu, București, 1931 (special, pp. 24–44; ed. 1996, pp. 109–120).

INFAILIBILITATEA BISERICII ȘI FAIBILITATEA SINODALĂ

În chestia calendarului

Articol apărut în *Cuvîntul*, an V, nr. 1348, 22 ianuarie 1929, pp. 1, 2. Semnătura: George Racoveanu, Sandu Tudor și Mircea Vulcănescu.

Figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Retipărit în *Posibilitățile filozofiei creștine* (ed. 1996), pp. 120–123.

Despre acest articol, Vladimir Streinu scrie însemnările „Divinul în conclav", în *Kalende* (an I, nr. 3–4, ianuarie–februarie 1929, pp. 106–107, rubrica „Revista faptelor literare").

Data prăznuirii Paștelui ortodox din primăvara lui 1929 a fost precedată de o îndelungată și tensionată publicitate, cu reflex în sau și ca urmare a reacției din partea enoriașilor (prin intercondiționare și amplificare), împreună constituind o opinie publică — după cîte ne dăm seama astăzi, retrospectiv — mai degrabă opusă hotărîrii Sinodului Bisericii Ortodoxe Române.

Începutul a fost făcut — după o primă discuție și apoi hotărîre a Sinodului — prin simple informații de presă, s-a continuat cu răzlețe articole de atitudine nefavorabilă (cele favorabile probabil că nu interesau presa de-atunci, cum și cea de azi este total dezinteresată de cei ce-și văd liniștit și serios de muncă...) și, de la sfîrșitul lui ianuarie 1929 s-a transformat în campanie de presă, purtată pînă la sfîrșitul lui martie 1929. Campania a fost purtată îndeosebi de *Cuvîntul*, sub regia și dirijoratul lui Nae Ionescu, participant activ și în modalitatea publicistică la campanie, și de *Curentul*, cu Nichifor Crainic în frunte. Chiar și Academia Română a discutat problematica în ședința din 25 ianuarie 1929.

Pentru o eventuală carte a „dosarului de presă", iată aci trei grupe de texte: lista campaniei de presă din *Cuvîntul* (fără intenția ostenelii surselor...); alte articole sau informații; cărți (selectiv) și articole (selectiv) despre stabilirea datei Paștilor.

Mai întîi, campania din *Cuvîntul* este precedată de cîteva articole: „Dificultăți bisericești. Ce e cu data Sf. Paști?", în an IV, nr. 1147, 3 iulie 1928, p. 1; Profesor Ortodox, „Destul cu șovăiala, opriți-vă! Tot contra datei Paștelor din 1929", an IV, nr. 1239, 3 octombrie 1928, pp. 1, 2; Mirean Ortodox, „Creanga de sub picioare...", an IV, nr. 1275, 8 noiembrie 1928, pp. 1, 2; G. Racoveanu, „Pascalia Românească", I–II, an IV, nr. 1284, 16 noiembrie 1928, pp. 1, 2; nr. 1287, 20 noiembrie 1928, p. 1 ș. a.

Iar dintre cele peste 70 de articole publicate între 1 ianuarie și 31 martie 1929 în *Cuvîntul*, consemnez aci pe cele mai importante: George Racoveanu, Sandu Tudor, Mircea Vulcănescu, „Infaibilitatea bisericii și faibilitatea sinodală" (an V, nr. 1348, 22 ianuarie 1929, pp. 1, 2); Nae Ionescu, „Rătăcirea cea de pe urmă" (nr. 1353, 27 ianuarie 1929, p. 1); Nae Ionescu, „După hotărîrea Sinodului" (nr. 1355, 29 ianuarie 1929, p. 1); Paul Sterian, „Între Isimerie și Echinoxiu (Argumentul științific al noii Pascalii)" (nr. 1356, 30 ianuarie 1929, pp. 1, 2); G. Racoveanu, „Necanonicitatea hotărîrii sinodale" (nr. 1357, 31 ianuarie 1929, pp. 1, 2); Sandu Tudor, „Schisma fostului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române" (nr. 1358, 1 februarie 1929, pp. 1, 2); Mircea Vulcănescu, „Catolicism și erezie sau urmările dogmatice ale rătăcirii sinodale", I–II (nr. 1359, 2 februarie 1929, pp. 1, 2; nr. 1360, 3 februarie 1929, pp. 1, 2); Nae Ionescu, „Tot despre rătăcirea sinodală. Încheieri" (nr. 1362, 5 februarie 1929, p. 1); Nae Ionescu, „Dumineca" (nr. 1368, 11 februarie 1929, p. 1); Nae Ionescu, „Panica sinodală" (nr. 1369, 12 februarie 1929, p. 1); Mircea Vulcănescu, „Netemeinicia scrisorii sinodale" (nr. 1373, 16 februarie 1929, pp. 1, 2); Paul Sterian, „Nesinceritatea scrisorii sinodale" (nr. 1374, 17 februarie 1929, pp. 1, 2); Nae Ionescu, „Dumineca" (nr. 1375, 18 februarie 1929, p. 1); G. Racoveanu, „Falsurile scrisorii sinodale" (nr. 1375, 18 februarie 1929, pp. 1, 2); Sandu Tudor, „Fostul Sinod față de el însuși" (nr. 1376, 19 februarie 1929, pp. 1, 2); Nae Ionescu, „Cele două Paști" (nr. 1377, 20 februarie 1929, p. 1); Nae Ionescu, „Dumineca", (nr. 1382, 25 februarie 1929, p. 1); N[ae] I[onescu], „Un episcop... sincer" (nr. 1386, 1 martie 1929, p. 1); Nae Ionescu, „Pentru reintrarea în ortodoxie" (nr. 1387, 2 martie 1929, p. 1); Nae Ionescu, „Dumineca" (nr. 1389, 4 martie 1929, p. 1); „Stoenescu" [= Mircea Vulcănescu], „Între Afredon și Matei Vlastare sau o apologie protestantă la adresa Sinodului" (nr. 1400, 15 martie 1929, pp. 1, 2); Nae Ionescu, „Spre pacea religioasă" (nr. 1401, 16 martie 1929, p. 1); Nae Ionescu, „Nu guvernul — ci patriarhul!" (nr. 1402, 17 martie 1929, p. 1); Nae Ionescu, „Dumineca" (nr. 1403, 18 martie 1929, p. 1); „Cuvîntul" [= Mircea Vulcănescu, G. Racoveanu și Sandu Tudor], „Răspuns Prea Sfințitului Vartolomeu", I–IV (nr. 1410, 25 martie 1929, pp. 1, 2; nr. 1411, 26 martie 1929, pp. 1, 2; nr. 1412, 27 martie 1929, pp. 1, 2; nr. 1414, 29 martie 1929, pp. 1, 2); Nae Ionescu, „Cine provoacă?" (nr. 1416, 31 martie 1929, p. 1) ș. a.

Urmează o parte din articolele și informațiile de presă (de dincolo de *Cuvîntul*) (și doar de la începutul lui 1929):

Nichifor Crainic, „Iarăși calendarul", în *Curentul*, an I, nr. 355, 10 ianuarie 1929, p. 1; Lup. [Lorin Popescu], „Chestiunea pascaliei provoacă vii agitații", în *Curentul*, an II, nr. 356, 11 ianuarie 1929, p. 8; D. I. Atanasiu, „În chestiunea schimbării pascaliei", în *Curentul*, an

II, nr. 360, 15 ianuarie 1929, p. 8; Pamfil Șeicaru, „Datoria guvernului", în *Curentul*, an II, nr. 360, 15 ianuarie 1929, p. 1; D. I. Atanasiu, „În chestiunea schimbării pascaliei. De vorbă cu decanul Facultății de Teologie, părintele Ion Mihălcescu", în *Curentul*, an II, nr. 360, 15 ianuarie 1929, p. 8; Nichifor Crainic, „Pimen, același ușuratic", în *Curentul*, nr. 361, 16 ianuarie 1929, p. 1; „Agitațiile în jurul datei Paștilor", în *Vremea*, an II, nr. 47, 17 ianuarie 1929, p. 1; (D. I. Atanasiu, în *Curentul*, 17 ianuarie 1929; Lup., în *Curentul*, 18 ianuarie 1929); Nichifor Crainic, „Sinodul va reveni ?", în *Curentul*, an II, nr. 364, 19 ianuarie 1929, p. 1; idem, „Pimen, mare vinovat", în *Curentul*, nr. 365, 20 ianuarie 1929, p. 1; idem, „Măsuri de salvare", în *Curentul*, nr. 269, 24 ianuarie 1929, p. 1; (Crainic revine în 3 februarie); T. Arghezi, „Paștele ortodox", în *Bilete de papagal*, nr. 300, 27 ianuarie 1929, pp. 1–2; „Cartea pastorală a Sf. Sinod în chestiunea sărbătoririi Paștelui", în *Curentul*, nr. 383, 8 februarie 1929, p. 4; Paul Mihail [Mihail Polihroniade], „Povestea calendarului", în *Vremea*, an II, nr. 53, 28 februarie 1929, p. 2; Scriban, „Pascalia", în *Economia națională*, an L, nr. 2, februarie 1929, pp. 120–131; Nichifor Crainic, „Dezbateri pe tema pascală", în *Curentul*, nr. 413, 10 martie 1929, p. 1; Val Mugur, „În jurul Pascaliei", în *Păreri libere*, an I, nr. 1, 21 martie 1929, p. 7; Sărmanul Klopstock, „Herolzii primăverii (legendă) (Între doi Paști — 31 martie și 5 mai 1929)", în *Universul literar*, an LXV, nr. 18, 28 aprilie 1929, p. 280 ș. a., multe. (Vezi și desenul lui Ion Anestin, intitulat „Fixarea Pascaliei", în *Vremea*, an II, nr. 47, 17 ianuarie 1929, p. 1, și în *Cobai și felceri*.)

Și acum, cîteva broșuri și articole ajutătoare pentru înțelegerea modalității de fixare a datei Paștelor:

I. Fuioagă, *Data Paștelor după calendarul îndreptat și Tradiția* (1929, 25 p.); Vasile Gheorghiu, *Sf. Paști și reforma calendaristică ortodoxă română. Studiu de cronologie și calendaristică* (1929, VII + 86 p.); Idem, *Noțiuni de cronologie, calendaristică și calcul pascal* (1936, XV + 206 p.); Idem, *Problema calendarului* (1937, 15 p.); Șerban Popescu, „Hotărîrea soborului de la Niceea cu privire la data prăznuirii Paștilor", (în *Predania*, an I, nr. 6–7, 1–15 mai 1937, pp. 23–24); „Data Paștilor" (în *Atheneum*, ianuarie–martie 1939, pp. 75–76); Liviu-Claudiu Moisiu, „Hotărîri canonice referitoare la data serbării Sfintelor Paști și importanța respectării lor pentru unitatea bisericii" (în *Studii teologice*, an XXXVI, nr. 7–8, iulie–octombrie 1984, pp. 521–533) ș. a.

Vezi și următoarele cinci articole ale lui Vulcănescu.

În arhiva Mircea Vulcănescu nu se află decît textul decupat din cotidian, doar cu nota de trimitere a autorului.

Transcrierea textului pentru culegerea de față s-a făcut după extrasul din cotidian aflat în arhivă.

ÎNTRE CATOLICISM ȘI EREZIE SAU URMĂRILE DOGMATICE ALE RĂTĂCIRII SINODALE

Tipărit în *Cuvîntul*, an V, nr. 1359, 2 februarie 1929, pp. 1, 2; nr. 1360, 3 februarie 1929, pp. 1, 2. Semnătura: Mircea Vulcănescu. (Titlul exact în nr. din 3 februarie este: „Între catolicism și erezie sau urmările dogmatice ale hotărîrii sinodale".)

Figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940 (pentru ambele părți, cu titlul „Între catolici și erezie sau urmările dogmatice ale rătăcirii sinodale").

Retipărit în culegerea *Posibilitățile filozofiei creștine* (ed. 1996), pp. 124–137 (cu titlul din 2 februarie 1929 — chiar dacă la note și în cuprins este dată o formă prescurtată: „Între catolicism și erezie").

Este al doilea articol al lui Mircea Vulcănescu îndreptat împotriva hotărîrii Sinodului privitoare la data serbării Paștilor. (Vezi și notele de la „Infailibilitatea bisericii ...".)

În arhiva Mircea Vulcănescu s-au păstrat cele două decupaje ale articolului din ziar; au mici modificări și corecturi, de care am ținut seama pentru culegerea de față.

Transcrierea s-a făcut după decupajele din arhivă.

NETEMEINICIA SCRISORII SINODALE

Publicat în *Cuvîntul*, an V, nr. 1373, 16 februarie 1929, pp. 1, 2. Semnătura: Mircea Vulcănescu.

Este al treilea articol al lui Vulcănescu privitor la „chestia Pascaliei" (vezi cele două articole de mai înainte și notele corespunzătoare).

Nu este înscris în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940 (poate întrucît nu s-a păstrat în arhiva personală numărul *Cuvîntului* din 16 februarie 1929).

În arhiva Mircea Vulcănescu nu am găsit vreun manuscris sau textul decupat din ziar (cum se află pentru celelalte articole privitoare la Pascalie).

Transcrierea s-a făcut după colecția *Cuvîntului* din fondul Bibliotecii Academiei Române.

1. Vezi „Între catolicism și erezie sau urmările dogmatice ale rătăcirii sinodale“ (în culegerea de față, pp. 257–267).

2. Vezi Patriarhul Miron ș. a., „Pastorala Sfîntului Sinod“ [în chestiunea sărbătoririi Paștelui]; în *Cuvîntul*, an V, nr. 1365, 8 februarie 1929, p. 2.

3. Vezi bibliografia de la pp. 442–443.

4. În textul din cotidian urmează punctele 6 și, respectiv, 7; probabil că la culegerea tipografică s-a sărit un rînd cu punctul 5, rînd pe care n-am știut cum să-l reconstitui. (Sau numerotarea se face după punctele din „Scrisoarea sinodală...“ ?...)

5. *Marcion* (începutul sec. II), filozof gnostic și mistic; călugăr excomunicat, reprimit și iarăși excomunicat. A răspîndit doctrina celor două principii formulate de Cerdon și l-a avut ca adversar pe Tertulian.

6. Sofism cu aspect de oracol, pe baza unei mărturii aparente (lat.).

7. Ignorarea tezei. „Concluzie irelevantă, eroare prin prezumție, constînd din substituirea concluziei de dovedit cu o altă propoziție, mai mult sau mai puțin apropiată de ea“ (Gheorghe Enescu, *Dicționar de logică*, p. 145). (În continuare, autorul *Dicționarului*... enumeră cinci forme de concluzii irelevante.)

PASCALIA ȘI NEDUMERIREA ORTODOCȘILOR

Articol pe care i-l atribui lui Mircea Vulcănescu; apărut în *Ultima oră*, an I, nr. 62, 12 martie 1929, p. 1; nr. 66, 16 martie 1929, pp. 1, 3. Semnătura: Mihail Sevastru.

Nu figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1929 (poate tocmai întrucît, ca și în alte cîteva cazuri, în arhiva personală nu avea la îndemînă numărul cotidianului; și-așa, atunci cînd acea listă a trimis-o la Ministerul Educației Naționale, Cultelor și Artelor — cerută în vederea unor eventuale epurări politice —, era în întîrziere față de termenul stabilit de minister; așadar, cu inevitabile uitări...).

Vulcănescu n-a colaborat la *Ultima oră* decît cu răspunsul la o anchetă (vezi „Sînt pentru îngropare“; în culegerea de față, p. 357). Reamintesc că pagina culturală a cotidianului a fost condusă, de la primul număr, cel din 28 decembrie 1928, de Petru Comarnescu și în decursul doar al unui an la *Ultima oră* au colaborat buni prieteni ai lui Vulcănescu, precum: Stelian Mateescu, Arșavir Acterian, Mihail Polihroniade, Margareta Ioana Niculescu (viitoarea soție), Sandu Tudor (cu care purta campania împotriva Sinodului) și, deosebit de activ, Constantin Noica.

Invităm un fin stilist — și bun cunoscător al „tinerei generații“ — să ne confirme sau infirme.

În arhiva Mircea Vulcănescu nu am găsit manuscris, text dactilografiat sau extras din cotidian.

Transcrierea s-a făcut după colecția ziarului din Biblioteca Academiei Române.

1. Cei ce sînt pentru sărbătorirea Paștilor la 31 martie 1929.

2. Cei ce optează pentru sărbătorirea Paștilor la 5 mai 1929.

3. În textul din cotidian: „domnește“.

4. Referirea este la partea a doua a articolului, care s-a publicat peste patru zile, în 16 martie 1929.

5. Aci se încheie partea I, apărută în 12 martie 1929.

6. În textul din ziar, eroare evidentă: „365 zile“.

7. Altă eroare în ziar: „25 zecimi“.

ÎNTRE AFREDON ȘI MATEI VLASTARE
Sau o apologie protestantă la adresa Sinodului

Apărut în *Cuvîntul*, an V, nr. 1400, 15 martie 1929, pp. 1, 2. Semnătura: „Stoenescu“ (între ghilimele).

Figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Este al cincelea articol privitor la „chestia Pascaliei“. (Vezi „Infailibilitatea bisericii...“ și articolele ce i-au urmat, pînă la acesta și după el.)

În arhiva Mircea Vulcănescu se află doar textul articolului decupat din cotidian. Nu are modificări sau corecturi. La sfîrșitul textului, sub semnătură, Zaharia Balinca a scris cu cerneală roșie (în baza listei din 1940, amintite mai sus): „Mircea Vulcănescu“. (Vulcănescu a păstrat doar puține articole ale altora — atunci cînd a vrut să scrie el însuși despre acea problematică.)

Textul a fost atribuit, în mod eronat, lui Nae Ionescu și retipărit în culegerea *Teologia. Integrala publicisticii religioase*. Sibiu, Ed. Deisis, 2003, pp. 180–183. Din cîte mi-amintesc, Nae Ionescu n-a semnat cu pseudonimul „Stoenescu“ nici un articol; este adevărat și că nici Vulcănescu n-a mai semnat un altul.

Pentru culegerea de față, transcrierea s-a făcut după textul decupat aflat în arhivă.

RĂSPUNS PREA SFINȚITULUI VARTOLOMEU
Rătăcirea sinodală

Articol scris în colaborare cu George Racoveanu și Sandu Tudor; apărut în *Cuvîntul*, an V, nr. 1405, 20 martie 1929, pp. 1, 2; nr. 1410,

25 martie 1929, pp. 1, 2; nr. 1411, 26 martie 1929, pp. 1, 2; nr. 1414, 29 martie 1929, pp. 1, 2. Semnătura: „Cuvîntul".

Figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940, cu mențiunea, ca autori, în ordinea: „Mircea Vulcănescu, G. Racoveanu și Sandu Tudor".

În arhiva Mircea Vulcănescu se află, decupate din cotidian, toate cele patru părți ale articolului; nu au modificări, corecturi sau vreo mențiune a lui Vulcănescu.

Întrucît toate cele patru părți poartă semnătura „Cuvîntul" — semnătură de obicei rezervată directorului ziarului, Nae Ionescu, articolul a fost atribuit — și acesta — lui Nae Ionescu și eronat inclus în culegerea *Teologia*... (ed. 2003), pp. 187–197.

Pentru culegerea de față, transcrierea s-a făcut după textele decupate aflate în arhivă.

CREȘTINISM, CREȘTINĂTATE, IUDAISM ȘI IUDEI
Scrisoarea unui provincial

Tipărită, ca inedită, în *LA&I (Litere, arte, idei)*, an VII, nr. 43 (247), 28 octombrie 2002, pp. 4–7; inclus în culegerea *De la Nae Ionescu la „Criterion"* (ed. 2003, pp. 131–155).

Conceput sub forma unei scrisori publice către Mircea Eliade, a fost scris în august 1934, la Cîmpulung-Muscel, unde Mircea Vulcănescu se afla în vacanță.

O primă variantă a scrisorii a fost publicată — cu titlul „În jurul romanului *De două mii de ani* (o epistolă pentru Mircea Eliade)" — de Măriuca Vulcănescu, una dintre fiicele Filozofului, în *Jurnalul literar*, an II, nr. 43–46, noiembrie–decembrie 1991, pp. 1, 5; nr. 47–52, decembrie 1991, pp. 1, 8; an III, nr. 1–4, ianuarie 1992, p. 8; nr. 5–6, februarie 1992, p. 8.

Forma publicată în 1991–1992 nu este ultima formă a textului; ea a fost refăcută de autor; în această ultimă formă s-a publicat pentru prima oară în culegerea *De la Nae Ionescu la „Criterion"* (ed. 2003), pp. 131–155.

Subtitlul „Scrisoarea unui provincial" (în manuscris, supratitlu) a fost dat întrucît Vulcănescu se afla pe-atunci la Cîmpulung-Muscel și ca o replică (amicală, desigur) la cele cîteva „Scrisori către un provincial" publicate de Mircea Eliade în *Cuvîntul* (1927–1928, 1932–1933).

Textul lui Mircea Vulcănescu se înscrie într-o mai amplă dezbatere cultural-ideologică, al cărei punct de pornire se află în clasica „Prefață" a lui Nae Ionescu la romanul lui Mihail Sebastian, *De două mii de ani*

(1934). O bună imagine asupra amplorii dezbaterii ne-a oferit Mihail Sebastian însuși în *Cum am devenit huligan* (1935).

În arhiva Mircea Vulcănescu există (alcătuit de Zaharia Balinca, în baza materialului lăsat de Vulcănescu, poate că și ordonat) un amplu dosar cu manuscrise ale lui Mircea Vulcănescu (texte elaborate, ciorne și surse cu citate), precum și texte semnate de alții, dosar privitor la angajarea autorului nostru în polemica din presă declanșată de cartea lui Sebastian, *De două mii de ani*, și de „Prefața" lui Nae Ionescu la carte.

Nu știu cum arăta materialul înainte de a fi îndosariat de Zaharia Balinca; oricum, materialul este adunat de Vulcănescu însuși și pus într-un grupaj, sub un titlu general. Iată, în continuare, structura grupajului, cu titluri date și scrise de Mircea Vulcănescu (doar numerotarea secțiunilor este făcută de Balinca). Titlul întregului grupaj, dat de Vulcănescu, este: „Comentarii stîrnite de « Prefața » lui Nae Ionescu la Cartea lui Sebastian" (inițial, doar: „« Prefața » lui Nae Ionescu la Cartea lui Sebastian") (titlu general, scris pe o copertă), cu subtitlul „Teologia Mîntuirii și ovreii" (scris pe o filă separată); urmează titlurile secțiunilor: „I. Discuție cu Racoveanu în chestia învățăturii eshatologice a bisericii"; cuprinde art. „O problemă teologică eronat rezolvată? Sau ce nu a spus d-l Gheorghe Racoveanu" (text dactilografiat — copie — și o formă manuscris); „II. Răspuns lui G. Racoveanu", cu art. „Răspuns la un răspuns" (o formă dactilografiată, original și copie, și însemnări cu cerneală și cu creionul); „III. Condamnarea lui Origen. Răspuns lui Gheorghe Racoveanu în chestiunea eshatologică" („Condamnarea lui Origen" este adăugat cu creionul negru) (*manuscris și fișe cu însemnări personale sau extrase din diverse surse, îndeosebi biblice*); „IV. Scrisoarea către Mircea Eliade" (text dactilografiat, ex. 1; manuscris, cu cerneală, formă anterioară); *însemnări și surse din « Prefață » și din roman*; „V. Discuție cu Eliade și Racoveanu despre antinomia Har – Libertate" (însemnări cu creionul și citate din „Apocalipsa" și „Evanghelii"); „VI. Discuție cu Nae Ionescu despre imuabilitatea structurilor" (cuprinde un chestionar și multe însemnări-reflecții); „[VII.] Materialul discuției" (cu texte decupate din presa vremii), cu articolul semnat de Mircea Eliade, „Iudaism și antisemitism. Preliminarii la o discuție" (*Vremea*, an VII, nr. 347, 22 iulie 1934, p. 5); G. Racoveanu, „O problemă teologică eronat rezolvată... sau: ce n-a înțeles d-l Mircea Eliade" (*Credința*, an II, nr. 195, 29 iulie 1934, pp. 3, 4); Mircea Eliade, „Creștinătatea față de iudaism" (*Vremea*, an VII, nr. 349, 5 august 1934, p. 3); G. Racoveanu, „Creștinism, iudaism și ...îndrăzneală", (*Credința*, an II, nr. 215, 22 august 1934, p. 3; nr. 216, 23 august 1934, p. 3; nr. 218,

25 august 1934, p. 3); Petre Chiricuță, „Soluția unei probleme grele. Discuții pe marginea romanului *De două mii de ani*“ (*Adevărul*, an 48, nr. 15 529, 25 august 1934, pp. 1, 2); Mircea Eliade, „O ultimă lămurire“ (*Vremea*, an VII, nr. 352, 26 august 1934, p. 3); G. Racoveanu, „Creștinism, iudaism și... îndrăzneală“, II (*Credința*, an II, nr. 221, 29 august 1934, p. 3).

Detalieri despre materialele din secțiunile cu articole incluse în culegerea de față voi da la articolele respective. Cuprinsul celorlalte secțiuni îl prezint în cadrul notelor la acest prim articol.

În culegerea de față, începutul îl facem cu scrisoarea către Mircea Eliade, intitulată „Creștinism...“, întrucît a fost scrisă în cursul lunii august, înainte de celelalte texte.

În arhiva familiei se află: 1) un text scris cu cerneală verde, cu titlul „Dragă Mircea“ și cu numeroase modificări făcute cu creion negru. Sînt 32 p., scrise pe ambele fețe ale filei (formatul 170/210 mm). Este textul care a fost tipărit în *Jurnalul literar* (1991–1992); 2) un text dactilografiat, cu titlul „Creștinism, creștinătate, iudaism și iudei“, formă revăzută a primelor șase pagini și jumătate din manuscris (text 1). Sînt 4 p., nenumerotate, dactilografiate la un rînd (formatul 210/340 mm). Textul are doar o subliniere marginală a autorului și adaosul aceluiași, cu creion negru: „Planul relațiilor lui Dumnezeu cu Satana“; 3) multe însemnări, îndeosebi pentru polemica cu George Racoveanu, în apărarea lui Mircea Eliade.

Transcrierea pentru culegerea de față am făcut-o după textul dactilografiat (2) și, în continuare, după manuscris (text 1).

Din însemnări (3), preiau următoarele pasaje (unele dintre ele cu propoziții sau fraze neterminate în scris). Mai întîi, a doua scrisoare (nedefinitivată) către Mircea Eliade:

„*Dragă Mircea,*

Din ziua în care ți-am scris [gînd neterminat]

1) Cartea lui Sebastian: romanul *De două mii de ani*, publicat la

2) « Prefața » lui Nae Ionescu

3) Atacul lui Teodorescu-Braniște în *Cuvîntul liber*, « Jidanul Iosif Hechter și antisemitul Nae Ionescu »

4) Apărarea și atacul tău, Mircea Eliade, în *Vremea*, « Iudaism și antisemitism »

5) Riposta lui G. Racoveanu

6) Replica ta, Mirceo Eliade

7) Al doilea răspuns al lui G. Racoveanu, « Creștinism, iudaism și... îndrăzneală »

8) Atacul concentric al părintelui Chiricuță

9) Atacul de flanc al lui Belu [Silber].

Că toți aceștia sînt antisemiți, nu e de tăgăduit. Cît de organic sînt legate tezele lor antisemite de restul gîndirii lor, e un lucru de lămurit pentru fiecare în parte. Evident, nici unul nu e — central — antisemit. Dar cel puțin pentru doi din[tre] ei antisemitismul — deși periferic — nu e accidental, ci organic legat (deci, deductibil) din filozofia lor generală.

De aceea, e de precizat *în ce sens* e Nae Ionescu antisemit. Căci măcar într-un sens este!

Întrucît, atunci, sînt antisemiți și Eminescu, și Hasdeu, și Conta, și Creangă. Și aceștia — zice d-l Eliade, nu sînt — nu sînt decît periferic.

E Nae Ionescu antisemit? Mircea Eliade zice: nu!

Da, în măsura în care:

a) e creștin — și, ca atare, luptă pentru apărarea scării de valori și a structurii creștine;

b) are dreptate, cînd spune că funcțiunea istoric-culturală a ovreilor e ruinarea scării valorilor creștine — în mijlocul cărora trăiesc.

A fi antisemit — în acest sens — înseamnă *a lupta împotriva dezagregării valorilor creștine*. Luptă care se dă iarăși *exclusiv pe terenul filozofic cultural.*

Nae Ionescu e antisemit — pe planul culturii — în măsura în care apără structura organică românească împotriva structurii iudaice — în măsura în care se opune lui Spinoza și « comercializării » valorilor, funcțiune a iudeilor în istoria noastră actuală.

Dar asta, recunosc, nu are nimic de-a face cu problema mîntuirii istorice a lui Israil și e și cu totul altceva decît problema suferințelor lui istorice.

Zici: dacă d-l Nae Ionescu s-ar fi menținut în toată « Prefața » pe planul filozofiei istoriei, ar fi putut fi antisemit. Desigur. Și tocmai fiindcă s-a menținut pe acest plan, este!

Tu zici însă: « Mai departe, Nae Ionescu introduce, în a doua parte a „Prefeței“, cîteva elemente noi de... ordin teologic, încearcă să explice istoria prin elemente supraistorice ».

Am răspuns la asta. Că pînă la ultima pagină a « Prefeței » Nae Ionescu nu explică prin astfel de elemente soarta neamului lui Israil — ci numai prin *Credința lor în această soartă*.

Cu alte cuvinte, Domnia-sa *nu face teologie și nici metafizică a istoriei, ci filozofie a culturii* (pe baze fenomenologice sau diltheyene — lucrul nu e încă prea bine lămurit). În orice caz, cele ce spune se referă la structura suferințelor lui Israil *așa cum se petrec în timp* și,

chiar reduse la esențe și structuri, acestea nu sînt nicăieri studiate ontologic, adică în ele însele, ca existențe *sui-generis*, ci numai ca *condiții de existență* ale suferinței temporale a lui Israil.

Zici: din punctul de vedere al filozofiei creștine pe care îl păstrează d-l Nae Ionescu, în a doua parte a « Prefeței » nu se putea spune lui Mihail Sebastian acest lucru (că Iuda va suferi pînă la sfîrșitul lumii).

Cred că greșești în mai multe sensuri.

1) Nae Ionescu nu s-a pus, în a doua parte a « Prefeței », din punctul de vedere al filozofiei creștine, ci a rămas pînă la ultima pagină (XXXII) pe planul filozofiei istoriei.

2) A afirma că Israil va suferi pînă la sfîrșitul lumii nu înseamnă a afirma universalitatea destinului de suferință al lui Israil, ci a-l limita la planul *istoric*.

3) Între poziția filozofiei *creștine* și afirmația universalității *suferinței istorice* a lui Israil nu e contradicție necesară. Suferința *istorică* a lui Israil e un fapt. Explicarea ei teologică o poate atribui pedepsei lui Israil pentru tăgada fiului omului. Această pedeapsă istorică n-ar fi contradictorie nici cu *nădejdea* în Dumnezeu (căci are ca sfîrșit *îndreptarea* lor), nici cu concepția naturii providențiale a *răului* în istorie, cu faptul că acesta e rezultatul unei *greșeli* omenești.

E aci concepția *profetică* a suferințelor lui Israil, comună creștinilor și ovreilor — întrucît face parte din Tradiția scripturală, care ne e comună. Și e explicație unanimă a părinților creștini despre diaspora și dărîmarea templului din anul 77.

Observ, totuși, că Nae Ionescu nu se așază din punctul de vedere filozofic creștin, ci din punct de vedere filozofic « neutru ». El *explică* « suferința lui Israil » printr-o *lămurire* a raporturilor sociale care decurg din conștiința iudeilor în misiunea lor de popor ales, care-i izolează în sînul creștinătății, în mijlocul căreia trăiesc, conștiința care-i face să lucreze la ruinarea structurii creștine și care provoacă reacția de apărare a acesteia.

Cum se vede — totul se petrece pe *planul relațiilor sociale*. Explicația — deși izvorîtă dintr-un fapt religios — nu se întemeiază pe acestea, ci pe *efectele lor naturale*. Exact la fel s-ar petrece cazul și dacă ovreii nu ar fi poporul ales — ci numai s-ar *crede* poporul ales. Sau dacă alt popor ca ei ar crede aceasta ? Ajunge, ca să ne dăm seama că e vorba de o explicație imanentă, istoric-socială a suferințelor lui Israil, ci nu de una teologică. Sociologie transcendentală.

Lucrul acesta rămîne valabil pînă la ultima pagină, unde e singurul text care se referă la *conținutul* credinței în mîntuire și unde Nae Ionescu *face o profesie de credință*.

Există totuși un punct unde mă deosebesc de Nae Ionescu și-n care cred că ai dreptate.

Dar, în « Prefață » *acest lucru nu figurează*.

E vorba de posibilitatea de « convertire-n masă » a lui Israil.

Zici: « Convertirea lui Israil nu e posibilă, căci creștinătatea e o structură valorică *închisă* și structurile nu se pot schimba! ».

E aci o teză pe care nu o găsesc în « Prefață »; dar care nu e incompatibilă cu gîndirea lui Nae Ionescu.

Sînt structurile « opozabile » voinței lui Dumnezeu ?

Sau « unde voiește Dumnezeu, se biruiește rînduiala firii » — cum zice biserica — și afirmarea indestructibilității structurilor ca stări nu-i poate fi opusă ?

Lucrul acesta pune în discuție o problemă extrem de importantă și de grea pentru filozofia creștinească, spre a nu o releva, cu toate riscurile ce comportă.

Nu e, deci, vorba de o lunecare *de la filozofia culturii la teologie*, cum crezi tu, ci de o *poziție de cosmologie* a profesorului care trebuie rafinată, *dacă rînduiala firii și a structurilor firești sînt opozabile lui Dumnezeu ?*

Articolul tău mă silește astfel să zoresc răfuiala cu ceea ce mai este *cartezian* în gîndirea lui Nae Ionescu — pe care o promisesem în scrisoarea precedentă.

Mi-aduc aminte de o discuție fără sfîrșit pe care-o aveam în cercul lui Maritain de la Meudon.

— *Poate* face Dumnezeu un cerc patrat ? — întrebam mereu, Leon Zander și cu mine. Este Dumnezeu supus *principiului identității ?* Sau poate dispune și el, poate face ființe cu structuri contradictorii, monștri, cum zice Nae Ionescu ?

— Imposibil — răspundeau tomiștii, construind cu drept cuvînt. A face un *cerc patrat* e un lucru imposibil absolut. Căci nu există concept *real* de cerc patrat. Cerc patrat nu e o *posibilitate de ființe*, ci numai un *flatus vocis*. Întrebarea nu are, deci, nici un sens.

A afirma că Dumnezeu se poate sustrage principiului identității înseamnă a introduce în miezul realității posibilitatea contradicției și a *arbitrarului*; a disocia logosul, temei rațional, Inteligența, de creație și-n fond a înlocui ideea Dumnezeului creștin cu Ideea Dumnezeului arbitru, indefinit, material, primordial, din care e formată lumea.

Argumentarea e de tip strict raționalist — pe linia directă a gîndirii care, de la Descartes la Kant, trecînd prin Clarke și Cumberland — nu mai întemeiază (ca scotiștii) ordinea lucrurilor *naturale* (Adevărul, Binele) pe Dumnezeu; ci leagă pe Dumnezeu de firea *lucrurilor naturale*.

Firește că tomiștii nu susțin aci o teză atît de vulgar laică; ci și ei admit că Dumnezeu nu e legat prin firea lui de principiul identității, ci numai prin *fapta* lui.

Dar ideea e aceeași.

Noi ziceam:

Se poate să aveți dreptate pentru intelectul omenesc. Dar înseamnă oare aceasta că lucrul n-are înțeles — sub nici un raport?

Nu cumva lucrul ar putea avea înțeles sub raportul unei inteligențe supraumane — transcomprehensive —, care ar cuprinde lucrurile imediat în unitatea lor?

Firește că noi nu știm ce poate fi o astfel de inteligență, de vreme ce al treilea grad de abstracție spinozist, care se-apropie de înțelegerea îngerilor, e încă supus identității".

Iată și însemnări din secț. a V-a, intitulată „Discuție cu Eliade și Racoveanu despre antinomia Har — Libertate":

„*Eliade* 1) Dumnezeu e atotputernic;
2) Harul e liber.

Racoveanu 1) Concepția cazonă a lui Eliade;
2) Harul nu poate [fi] fără libertate.

Replică Tot concepție cazonă și a lui Racoveanu.
Escamotează dificultatea.
Căci libertatea umană nu-nseamnă neputință divină.
Textele, firește — dar neconcludente.
Căci *harul* te face să *vrei*.

Soluții Încercările raționaliste
a) Autolimitarea divină.
b) Separarea momentelor în timp:
1) momentul chemare (general);
2) momentul voinței;
3) momentul alegere (cîțiva, cei ce vor).
Dar: a) nu vrea decît cine e special ales.
Voința necesită un har special.
Dumnezeu silește voința?
Probă: te rogi să vrea Dumnezeu.
Deci, te poate face să *vrei*;
b) voința nu ajunge.
Omul poate rezista Harului. Dar cu vrerea lui.
Deci, « chemarea » nu ajunge.
Trebuie ajutor special.

Încercarea paradoxală
Credința unește în irațional tezele pe care rațiunea le separă.
Exemplu: dogma hristologică: monofizitismul. Monotelismul.
Dogma trinitară. Triteismul. Subordonaționalismul. Modalismul.

La fel: 1) libertatea harului și atotputernicia;
2) libertatea omului, putința lui de a rezista voinței divine.

Concluzii 1) Ori de cîte ori un lucru atîrnă de tine, să nu te lași pe seama harului.
2) Ori de cîte ori nu reușești în eforturile tale, să nu deznădăjduiești în Dumnezeu.

Aci, problema nu poate fi lămurită discursiv, prin ceea ce prindem cu ajutorul conceptelor.

Ajungem la paradox.

Să înțelegem chestia — prin analogie — sub forma de relații personale.

Firește că harul nu e un act capricios; dar, nefiind o însușire a absenței, ci e un dar al *persoanei* Dumnezeiești, este și el *liber*, după cum e și omul liber să-i reziste.

Harul divin — zici — este liber să mîntuie sau să nu mîntuie pe evrei.

Contra voinței lor? Nu, desigur.

Dar pot voi ovreii ce nu le e îngăduit să vrea?

Sau, nu poate harul să-i îndemne să nu mai vrea? Poți rezista harului?

Aici, chestia cu Harul e, într-adevăr... primejdioasă.

Dogma harului nu a pornit de la judecata unor entități abstracte; ci a plecat de la *fapte*, pe care a încercat să le-nțeleagă.

Și, de cîte ori mintea, înțelegîndu-se parțial, pe una sau pe alta, a greșit, biserica a intervenit nu să *definească* adevărul; ci să indice care adevăruri, pe care mintea le gîndise despărțite, trebuie *crezute* împreună (împotriva contradicției).

Firește că, pentru *minte*, dacă Dumnezeu e atotputernic, omul nu e *liber* să facă ce vrea. Și-atunci, se poate ca lunecarea în păcat să apară ca o farsă tristă.

Dar tocmai asta răspunde conștiința creștină, că nu trebuie crezut. Dumnezeu e atotputernic. Și, totuși, omul e liber. Conceptual, aranjați-vă cum vreți — *filozofilor* —, vă privește; dar faptul pe care-l *trăiește* conștiința religioasă, oricît de paradoxal, acesta e: Cred că Dumnezeu e atotputernic (și de aceea nu disper) — și, totuși, mă cred singur *răspunzător de greșalele mele*".

În sfîrșit, preiau aci și secț. VI, „Discuție cu Nae Ionescu despre imuabilitatea structurilor" (concepută tot ca o scrisoare către Mircea Eliade):

Chestionar

1) Există contradicție între cele două părți ale « Prefeței »?

2) E Nae antisemit? În ce sens?
3) Poate fi un creștin antisemit? În ce sens?
4) Are Racoveanu dreptate? În ce sens?
5) Pe ce plan a scris Nae « Prefața »?
6) Poate mîntui harul pe oricine?
7) E de sperat convertirea ovreilor?
8) Sînt ovreii condamnați?
9) Se pot converti ovreii?
10) Sînt structurile imuabile? În ce sens?
11) Sînt ele opozabile lui Dumnezeu?

Ale lumii — nu sînt. Ele nu sînt prin *firea* lui Dumnezeu. Ci prin *voia* lui.

Dar structura lui însuși? Poate să *nu fie*?

(Da. De aci tragedia.)

Voința lui Dumnezeu sau Inteligența?

Aceștia sînt termenii.

Contradicția ar trebui absolut *evitată*; dac-ar fi vorba de Inteligența Divină și de Voința lui Dumnezeu.

E oare inteligența noastră aceeași cu inteligența lui Dumnezeu?

Și nu sînt, de altfel, *toate lucrurile funciar contradictorii, în măsura în care sînt* și *ceea ce sînt* și *(cele care) sînt*?

Și nu avem probă — în acest sens — inextricabila și pasionanta problemă a *individuației, de care se zdrobește gîndirea scolastică*, fie că recurge la individuarea prin *materie*, fie la individuarea prin *act* (care e, pe de altă parte, tocmai ce e *general* în ele)?

Ca și tomiștii, Nae Ionescu vrea o lume consistentă, o lume *pozitivă* (filozofia lui fiind, ca și tomismul, un *pozitivism transcendental*, în sensul pe care îl dă termenului Șestov, vorbind de fenomenologia lui Husserl) — în care rînduiala (ordinea) structurală să reziste arbitrariului *voinței*. (Aci gîndirea lui Nae Ionescu — cu toate aparențele contrare — e pe linia gîndirii d-lui [Rădulescu-]Motru).

Las' că, chiar pe planul acestei lumi, faptul că *structurile sînt vii* pune la îndoială caracterul lor *imuabil*. În orice caz, chiar dacă o admitem, trebuie să recunoaștem că *realitatea vie* poate schimba de structuri [?]. Recunosc că există *grade de imutabilitate* și că *unele structuri* (molecula) sînt mai lesne mutabile ca altele (atomul). (În definitiv, toată știința umană nu e decît o izolare a circumstanțelor de mutație a structurilor fenomenelor, în măsura în care orice *fapt* închide-n sine o structură.)

Se poate, deci, să existe o structură *imuabilă* și față de Dumnezeu. (Probabil propria lui structură.)

Structuri
Concepte
Lucrul e și el o structură.
Legea e și ea o structură.
Natura e și ea o structură.
Și conceptul e o structură.

Suferința ovreilor în veac.
Un citat: « Vai, vouă, cărturarilor fățarnici! ».
Mîntuirea ovreilor.
Poziția lui Sebastian.
« Prefața » lui Nae Ionescu.
Atacul lui Eliade.
1) Nae Ionescu nu e antisemit;
2) Nae Ionescu greșește teologic
a) alunecă [de la] istorie la teologie;
b) greșește contra α) nădejdii;
β) [?]
Răspunsul lui Racoveanu
Replica lui Silber
Atacul lui Teodorescu-Braniște

Articolele lui Racoveanu sînt juste în litera lor, adică au dreptate în ceea ce afirmă.

În măsura în care încearcă să nege, cu ele, ceea ce ai vrut să afirmi, articolele lui sînt eronate. Ele văd numai o parte a problemei. Tu, pe cealaltă. În orice caz, dacă în articolul tău ai avut expresii neabile, și chiar nedreptăți față de Nae Ionescu — Racoveanu mă întristează prin lipsă de *caritate* a răspunsurilor lui făcute ca să te destrugă; ci nu ca să te convingă. Și apoi, fiindcă aduce vorba de Tudor Vladimirescu, i-ai putea replica și lui cu o vorbă pe care i-a spus-o cîndva lui Tata Mare: « Nici salcia pom, mojicul om! ».

Paradox de același fel ca cel ce constituie cunoștința omenească: subiectul e în același timp identic și deosebit de obiect; doi termeni distincți: cunoscător și cunoscut într-unul singur: *cunoașterea.*

Firește că « teoriile cunoașterii » se descurcă cum pot, distingînd și selectînd elementele constitutive ale subiectului, obiectului și actului care le unește și le separă. Nici una nu poate însă depăși *paradoxul* care e implicat în însăși *formularea gîndită a faptului cunoașterii.*

Firește că « Harul e liber să mîntuie sau să nu mîntuie pe evrei » cum zici; dar, încă o dată, aici nu e vorba de o însușire *« necesară »*,

ci *liberă*, de o « aventură », de un « vis », de ceva care nu e *încă hotărît într-un fel sau într-altul*, și de aceea *nădejdea* pe care o am că iudeii se vor mîntui nu mă împiedică să mă *tem*, să fiu îngrijat, să mă sperii chiar la gîndul că s-ar putea ca prin îndîrjirea lor de a rezista harului să-l împiedice. Teamă concomitentă nădejdei — fără de care *abuzul de nădejde* ar putea fi primejdios vieții spirituale, acțiunei harului; căci nu aș face nimic să-i ies în cale.

Încă o dată. E vorba de mîntuirea liberă a unor *persoane* vii, pe care o vrea Dumnezeu; ci nu de culegerea și ințarcarea unor automate.

Cît privește argumentarea ta, mărturisesc că comiți o gafă, adică o neabilitate. Zici: « Dumnezeu poate mîntui în afară de comunitatea de dragoste ? ». Cum poate fi cineva mîntuit rupînd comunitatea de iubire, cînd *aceasta e chiar manifestarea harului*?

I Ion, I 4.

Aici ți-a scăpat sensul bisericii, care nu e o societate anonimă, ci, metafizicește, tocmai *locul* în care *Comunitatea Dumnezeu — om se restabilește în comunitatea de iubire* — Comunitate întemeiată nu pe iubirea noastră de Dumnezeu, ci pe faptul că ne-a iubit el mai întîi.

Atît, că a trimis pe fiul său... Și viața vecinică aceasta e... E clar! Nu?

Posibilitatea de întoarcere a iudeilor desigur că există. Căci ar însemna, altfel, că sînt deja judecați — și că sînt predestinați pieirei —, ceea ce nu e exact.

Dar *mîntuirea iudeilor* nu înseamnă altceva decît asta: *încetarea de a fi iudei: a tăgădui.*

Mîntuirea lor atîrnă de *ei.*

Și de voi.

Căci aci se complică lucrurile.

Tăgăduiala lor a fost *necesară.*

Sînt antisemit, cu toate că știu că ovreii nu sînt *șnapani*, ci poporul ales.

Și ei au cu Dumnezeu o răfuială, în care vin și eu, român, creștin, să mă amestec — ca ceea ce sînt (aleși): *rugător* și *increzător* în mila lui Dumnezeu, fără [de] care nimeni nu se va mîntui!

Cartea nu cuprinde, deci, două lucruri: *istorie* și teologia mîntuirii; ci numai pe cel dintîi: istorie.

Ca un gînditor ortodox, nu putea fi, *sub nici o formă*, antisemit...

Și totuși, văzurăm că putea fi — că trebuia chiar să fie — în sensul filozofic cultural.

Acum, în acest sens filozofic cultural — poate fi; dar într-un sens precis.

Structura istorică creștină e, fără-ndoială, o structură diferită de iudaism — dar care nu trebuie confundată cu cea *tracică*, cum nu trebuie confundată de Maurras cu cea *greco-romană* sau de Dostoievski cu cea *slavă*.

Structura istorică creștină e chiar de două tipuri (nu există o singură structură istorică creștină, ci, în orice caz, două — cel puțin două —: de *Răsărit* și de *Apus*) și ea cuprinde-n ea nu numai valori *autohtone*, ci și *valori parțial comune cu ale iudaismului* de [aleși?] (misticismul), caracterul esențialmente « revoluționar », în sensul că [e] opus oricărei absolutificări a unei finalități terestre, politice sau culturale, moștenite o dată cu *creștinismul.*

Căci, dacă e adevărat că creștinismul s-a potrivit firei *noastre (« omne recipiedis — recipitur ac modus recipiendum »)*, el și a *prefăcut* întru cîtva sufletul nostru.

Poziția lui Sebastian	cartea unui ovrei asimilat dificultățile
« Prefața » lui Nae Ionescu	constatarea suferinței lui Israil explicarea ei prin împrejurări *istorice*
Atacul lui Teodorescu-Braniște	
Apărarea și atacul lui Mircea Eliade	
	Nae Ionescu 1) nu e antisemit 2) greșește metafizic a) alunecă din metafizică b) greșește contra α) nădejdei β) libertății harului
Contraatacul lui Racoveanu	
Replica lui Eliade	
Răspunsul lui Racoveanu	Toate textele juste. Dar nu cuprind decît *o parte din adevăr.*
Atacul lui Silber	*pe o poziție falșe* (superficial)

Nu văd că cele două părți ale « Prefeței » se contrazic.

E just. Nae Ionescu nu a insistat asupra celei de a doua probleme. Nu văd, însă, contradicția.

Cît privește *« antisemitism »* pe planul construcției creștine, el nu-nseamnă negarea mîntuirei iudeilor ca seminție semită, ci negarea iudaismului ca drum mîntuitor.

Dar asta... cu siguranță!"

1. Mircea Vulcănescu folosește termenul de reacționarism într-un sens personal, de „naționalism"; îl derivă de la reacția împotriva „cursului greșit al întîmplărilor actuale", pe care se află „revoluționarul".

El distinge între: a) „reacționarism formal, naționalist numai prin oportunitate“, și b) „reacționarism real, naționalist prin identificare cu valorile care izvorăsc din propriul fel de a fi al națiunii din care faci parte“. („Cele două Românii“; în *Prolegomene sociologice la satul românesc.* București, Ed. Eminescu, 1997, p. 122.)

Tensiunea dintre „România satului“ și „România orașului“ trebuie să fie înfăptuită de „reacționar“, nu de „revoluționar“. Căci, „în vreme ce revoluționarul, în măsura în care crede în viitor, rămîne un progresist, adică un adept al dezvoltării unilineare a împrejurărilor din trecut spre viitor, ca spre mai bine, chiar dacă pentru el progresu-i discontinuu; reacționarul manifestă, în fața unui prezent abătut de la făgașul lui adevărat, valorificarea trecutului. Nu spre a întoarce cursul timpului înapoi, ceea ce nu e cu putință, ci spre a întoarce formele deviate în cursul vremurilor de la statul lor de mai înainte. Revoluției, reacționarul îi opune restaurarea înțeleasă ca împlinire a tuturor lucrurilor în starea lor mai valoroasă dinainte. Nu în orice stare anterioară. Ci doar în ceea ce este valoros în această stare și ceea ce amenință să se piardă. Reacționarul admite deci putința unui tragic inerent mersului istoric, care se abate ca o ispită asupra oamenilor, le nălucește căi greșite, năucindu-i o clipă, pe care o vor ispăși, apoi, epoci întregi. Năzuințele iluzionare ale revoluționarilor, reacționarul le opune intransigent imaginea catastrofică a apocalipsului. Reacțiunea aceasta e reacțiunea justă. Sentiment care exprimă exact gîndul celor de la țară asupra celeilalte Românii“. (*Ibidem*, pp. 121–123.)

2. „A fi înseamnă a fi perceput“ — principiul clasic al idealismului subiectiv (George Berkeley ș. a.).

3. „Gîndesc, deci exist“ — principiul clasic al raționalismului — formulat, precum se știe, de René Descartes.

4. „Suferința care rămîne“ (fr.).

5. „Contradicția care dispare“ (fr.).

6. Vezi Ury Benador, *Ghetto veac XX.* București, Universala Alcalay, 1934 (alte ed.: 1948, 1974).

7. Belu Silber.

8. Vezi T. Teodorescu-Braniște, „D-l Nae Ionescu se contrazice...“; în *Cuvîntul liber*, nr. 38, 28 iulie 1934, p. 15.

9. Aci se încheie textul dactilografiat.

În continuare, textul din culegerea de față este preluat după manuscris (1).

O PROBLEMĂ TEOLOGICĂ ERONAT REZOLVATĂ?

Sau: ce nu a spus d-l Gheorghe Racoveanu

Articol apărut în *Credința*, an II, nr. 225, 2 septembrie 1934, pp. 3, 5. Semnătura: Mircea M. Vulcănescu.

Figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Text în continuare la „Creștinism, creștinătate, iudaism și iudei...“ (vezi, în culegerea de față, pp. 296–318); va fi urmat de „Răspuns la un răspuns“ (vezi, în culegerea de față, pp. 323–327).

Gheorghe Racoveanu răspunde prin articolul „Pentru lămurirea lui Mircea Vulcănescu, noul bogoslov“, în *Credința*, an II, nr. 227, 5 septembrie 1934, pp. 3, 6.

Cine e, totuși, George Racoveanu, poate prea puțin cunoscut — și pe nedrept — cititorului de azi? Poate unii au aflat cîte ceva din *Cum am devenit huligan* al lui Sebastian (retipărit la Ed. Humanitas în 1990); sau poate din lucrarea lui Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut* (apărut tot la Ed. Humanitas, în 1992).

George Racoveanu s-a născut la 10 februarie 1900 în localitatea Crăguești din județul Mehedinți. A absolvit Facultatea de Teologie din București; într-o vreme — în toamna lui 1940 — era consilier tehnic pentru culte în Ministerul Educației, Cultelor și Artelor. S-a stabilit în străinătate și a murit la 1 mai 1967; este înmormîntat la Freising, în Germania.

În țară, George Racoveanu a publicat în 1940, în condiții tehnice excelente, lucrarea *Gravura în lemn la Mînăstirea Neamțul. Cu 60 de planșe afară din text.* București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă. În 1937 el a condus revista de critică teologică *Predania*, iar în anii '30 a colaborat la o serie de publicații, dintre care amintesc: *Cuvîntul, Floarea de Foc, Index, Credința, Vestitorii, Cuvîntul studențesc, Arta și tehnica grafică, Ilustrațiunea săptămînii, Însemnări sociologice, Almanahul „Cuvîntul“* sau la postul național de Radio.

În străinătate a fost președintele Uniunii Asociațiilor Românești din Germania, a condus *Cuvîntul în exil* (în paginile căruia au semnat, printre alții: Octavian Bîrlea, Mircea Eliade, Virgil Ierunca, George Uscătescu ș. a.) și a colaborat la *Legea, Cuget Românesc* (Buenos Aires), *Östkirchliche Studien* (Würzburg), *Antenna* (Freising), *Drum* ș. a., desigur.

Să mai amintesc, în ordinea ideilor din acest text, că în 1955–1956 George Racoveanu publica, în *Cugetul Românesc* din Buenos Aires, „Însemnări pentru îndreptarea păcătoșilor“, pe care le dedica „lui

Mircea Eliade"; iar acesta, la moartea prietenului său, îl evoca prin „Cînd cel din urmă pleacă dintre noi..." și prin „La moartea lui George Racoveanu". Tot atunci au mai scris despre dispărut: Virgil Ierunca, Mircea Popescu, Vasile Iașinschi ș. a.

(Cu regret, constat că Florin Manolescu, în a sa excelentă *Enciclopedie a exilului literar românesc, 1945–1989* — București, Ed. Compania, 2003 —, nu-l prezintă într-un articol special; la indicele de nume figurează de vreo 15 ori.)

O ultimă precizare.

Cînd, în primăvara lui 1929, Nae Ionescu deschide o polemică împotriva Sinodului pe „chestia pascală", la ea participă Sandu Tudor, Paul Sterian, George Racoveanu și Mircea Vulcănescu (vezi în culegerea de față, pp. 253–295).

În arhiva Mircea Vulcănescu se află: 1) manuscrisul, scris cu cerneală verde; are 4 p.; 2) textul în formă dactilografiată; are 2 p., dactilografiate la un rînd; 3) textul decupat din cotidian.

Manuscrisul are titlul „Problemă teologică eronat rezolvată, îndrăzneală sau altceva?"

Acest manuscris — modificat în forma dactilografiată — a fost conceput inițial, prin 25 august 1934, ca o scrisoare către Mircea Eliade; în forma dactilografiată, dispare orice formă de adresare către Eliade. Din el preiau următoarele pasaje: „În articolul publicat de Racoveanu în *Credința* de acum o lună, intitulat « O problemă teologică eronat rezolvată, sau ce n-a înțeles d-l Mircea Eliade », de care am luat cunoștință abia acum patru zile, acesta combate părerile tale prin care socotești vinovat de greșeli împotriva nădejdii și a libertății harului pe cel ce spune cuiva de pe acuma: Ești pierdut! »

Las la o parte aici faptul dacă ai dreptate să-nvinuiești pe Nae Ionescu de acest lucru. Am recitit « Prefața » lui. Cred că ai înțeles greșit gîndul lui. N-am găsit nicăieri un rînd despre « osînda de veci » a lui Israil. Las, de asemeni, la o parte problema libertății Harului — discutată în articolele mai noi ale lui Racoveanu — pe altă dată" (p. 1);

„Să fi vrut să te-nfunde cu orice preț — Mirceo Eliade? S-ar putea. Cum rămîne atunci cu lauda pe care el, teolog, a făcut-o traducerii acestei cărți [un manual ortodox] în românește?" (p. 4).

Și finalul manuscrisului: „Despre ceea ce-mi pare greșit în articolul tău dintîi, și despre replicile lui Racoveanu la al doilea articol pe care l-ai scris, îți răspund pe larg mîine" (p. 4).

Pentru culegerea de față, transcrierea s-a făcut după textul decupat din *Credința*, aflat în arhivă; are modificări autografe făcute cu cerneală albastră, de care am ținut seama.

1. Cîmpulung-Muscel.
2. Vezi Mihail Sebastian, *De două mii de ani*. Roman. Cu o prefață de Nae Ionescu. București, Ed. Naționala-Ciornei, 1934, XXXII + 352 p. + erată.
3. Dintre articolele publicate în iulie–august 1934, amintesc următoarele: Pompiliu Constantinescu, „Mihail Sebastian, *De două mii de ani*" (*Vremea*, an VII, nr. 347, 22 iulie 1934, p. 7); Mircea Eliade, „Iudaism și antisemitism. Preliminarii la o discuție" (*Vremea*, an VII, nr. 347, 22 iulie 1934, p. 5); Șerban Cioculescu, „Mihail Sebastian, *De două mii de ani,* roman", (*Adevărul*, an 48, nr. 15 487, 12 iulie 1934, pp. 1, 2); Petre Pandrea, „Mihail Sebastian, *De două mii de ani*" (*Adevărul literar și artistic*, an XIII, nr. 713, 5 august 1934, p. 9); Octav Sulutiu, „Mihail Sebastian, *De două mii de ani*" (*Reporter*, an II, nr. 33, 8 august 1934, p. 3).
4. Vezi Mircea Eliade, „Iudaism și antisemitism..." (sursa în nota 3).
5. Vezi „Infailibilitatea bisericii..." (în culegerea de față, pp. 253–256).
6. Bartolomeu Valeriu Anania traduce astfel: „...și cei ce au făcut cele bune vor ieși spre învierea vieții, iar cei ce au făcut cele rele, spre învierea osîndei" („Sfînta Evanghelie după Ioan", cap. 5, v. 29; în *Biblia*..., 2001, pp. 1561–1562).
7. Exact aceeași traducere o are și Bartolomeu Valeriu Anania („Sfînta Evanghelie după Matei", cap. 25, v. 41; în *Biblia*..., 2001, pp. 1490–1491).
8. Vezi „Epistola sfîntului apostol Pavel către Romani", cap. 11, v. 32–33; în *Biblia*..., 2001, p. 1634.
9. Vezi „Epistola sfîntului apostol Pavel întîia către Timotei", cap. 2, v. 4; în *Biblia*..., 2001, p. 1703.
10. În calendarul ortodox, Ziua tăierii capului sf. Ioan se prăznuiește în 29 august.

RĂSPUNS LA UN RĂSPUNS

Publicat, ca inedit, în *Viața Românească*, an LXXXIX, nr. 11–12, noiembrie–decembrie 1994, pp. 105–107 („Restituiri").

Nu figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

La articolul lui Mircea Vulcănescu „O problemă teologică eronat rezolvată?..." (vezi, în culegerea de față, pp. 319–322), G. Racoveanu răspunde cu articolul „Pentru lămurirea lui Mircea Vulcănescu, noul bogoslov" (*Credința*, an II, nr. 227, 5 septembrie 1934, pp. 3, 6).

Mircea Vulcănescu răspunde prin „Răspuns la un răspuns", pe care (nu știu de ce) nu l-a mai publicat.

În continuarea acestui „Răspuns...", Vulcănescu mai scrie încă un text, intitulat „Condamnarea lui Origen" (reprodus în culegerea de față, pp. 328–342).

În arhiva Mircea Vulcănescu se află textul dactilografiat (două exemplare, cu 2 p., de formatul 205/330 mm, dactilografiate la un rînd). Unul dintre exemplare are modificări făcute cu creion negru. Semnătura: Mircea M. Vulcănescu.

În arhivă se mai află și diverse însemnări pregătitoare, din care preiau aci doar cîteva fraze: „D-l Gh. Racoveanu mă cinstește, în felul său, și pe mine, ieri, cu un răspuns" (p. 1);

„Ce vrea Racoveanu? Să numere el? Să număr eu?... Și pe urmă să vedem care are mai mulți?

Ăsta e un procedeu oltenesc în biserică. [E] probabilism.

Pascal l-a înfierat în *Scrisorile provinciale*" (p. 1);

„Argumentarea lui Racoveanu e de tipul următor:

Sf. Ion Damaschinul afirmă vecinicia pedepselor.

Sinodul al VII-lea laudă pe Ion Damaschinul și-l slăvește ca pe o autoritate.

Concluzie: Sinodul confirmă în totul părerile Sfîntului" (p. 4);

„Îndreptarul sf. Ion Damaschinul despre *Credința ortodoxă* e, fără-ndoială, o carte de învățătură de mare autoritate în ortodoxie, a căreia împărțire a fost urmată de mai toate catehismele Răsăritene, rolul ei fiind comparat cu acela al *Summelor teologice* din Apus.

Dar a afirma că toată învățătura acestui îndreptar e absolută și că în nici un punct nu cuprinde vreo părere care să fie personală a autorului ei, ci nu a bisericii, înseamnă a judeca tocmai ce e în discuție, a-ți acorda tocmai ceea ce trebuie dovedit!

De aceea, vorbind de sistemul de argumentare al lui Racoveanu, m-am și referit la logica lui Iancu Jianu; gîndul celui dintîi e ca murgul celui din urmă*; trece prin dificultate ca și cum ar fi rezolvată; adică, o ia razna — nedîndu-și seama nici de dificultăți, nici de chestia care e în discuție" (p. 5).

Pentru culegerea de față, transcrierea s-a făcut după textul dactilografiat.

1. Pe marginea pasajului de la: „Era vorba..." pînă la: „...gura lui Eliade", autorul a notat: „de concentrat".

---

* Iancule, Jianule,
Îți e murgul cam nebun
Trece Oltul ca pe drum
(Cîntec popular)

2. Vezi nota 7 de la p. 446.

3. În manuscris: „apostrofele lui Tudor Vladimirescu împotriva grecilor" — ultimele două cuvinte sînt tăiate cu creionul negru.

4. George Racoveanu era oltean din Mehedinți (vezi fișa biografică de la pp. 461–462); Mircea Vulcănescu s-a născut în București, dar se considera oltean — tatăl lui era originar din Pielești, jud. Dolj.

Tesluiul este un rîu, afluent din dreapta, care se varsă în Olt; izvorăște din Platforma Olteţului și are ca afluenți Brîncoveanca, Frăsinetul și Potopinul; trece pe lîngă localitățile: Mischii, Ghercești, Pielești, Robănești, Dragotești, Teslui, Cezieni, Dobrosloveni și Fărcașele.

5. Nu atît de „greci", cît de domnitorii fanarioți, ca și de călugări, de mari proprietari de pămînt sau de negustori.

6. Trimiterea este la articolul „O problemă teologică eronat rezolvată?..." (vezi în culegerea de față, pp. 319–322).

7. Ceartă (gîlceavă) de scufițe (fr.).

CONDAMNAREA LUI ORIGEN

Răspuns lui Gheorghe Racoveanu în chestiunea eshatologică. Are dreptul creștinul să nădăjduiască mîntuirea tutulor?

Publicat, ca inedit, în *Viața Românească*, an LXXXIX, nr. 11–12, noiembrie–decembrie 1994, pp. 108–116 („Restituiri").

Figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Text scris în continuare la „Răspuns la un răspuns" (vezi, în culegerea de față, pp. 323–327).

În arhiva Mircea Vulcănescu se află: 1) textul scris cu cerneală verde; sînt o pagină de titlu și alte 14 pp. (formatul 210/340 mm); are modificări făcute cu creion negru; numerotarea paginilor s-a făcut cu creion albastru, la organizarea materialului — ceea ce înseamnă că autorul voia o definitivare a textului, în vederea tipăririi; 2) o serie de fișe (peste 90), cu diverse extrase din lucrări consultate sau cu forme de redactare a textului; titlul de pe coperta fișelor este: „Origen și doctrina eshatologică a bisericii".

Începutul textului are, în manuscrise, trei variante, de cîte o pagină fiecare; preiau aci doar forma (probabil) imediat anterioară celei din manuscrisul „definitiv" (căci celelalte sînt mai fragmentate, cu propoziții sau fraze oprite după cîteva cuvinte): „Superioritatea cu care mă ia la vale, în răspunsul său* d-l Gheorghe Racoveanu — într-un

---

* În *Credința* din 5 septembrie 1934.

stil deprins din edictele împăratului Justinian și cu o logică învățate de la Iancu Jianu* — mă face să stau, de mai multe zile, în cumpănă dacă trebuie sau nu să-i răspund.

Ifosul disprețuitor cu care își desfășoară diploma de licență în teologie ca pielea cerului, ca tainele făcute sul la sunetul trîmbiței, mărinimia cu care aruncă « biletul de lăsare la vatră » neoportunului *chryssoroas* (pe grecește: slujitor al vistieriei) — naiv, m-au impresionat!

Cînd lumea-ți spune că ești beat, cuviincios lucru e să te duci să te culci; iar cînd ți se spune că nu te pricepi, faptă filozoficească e să taci din gură" (p. 1).

Într-o altă (următoare?) pagină, autorul justifică de ce trebuie să-i răspundă „preopinentului": „Dar iată că, stînd, mut și nepriceput, îmi e aminte că alții stau și ne privesc și, văzîndu-mă că tac, își închipuie, firește, că tac fiindcă n-am încotro și că mă sfiesc să dau fățiș preopinentului o dreptate pe care i-aș fi dat-o în gînd.

Așa că, « neștiinței » mele, « dovedite » de cel din urmă, i se adaugă « reaua-credință » « presupusă » de cei dintîi. (...)

Trebuie să mărturisesc, de asemeni, că m-am hotărît să răspund pentru că (oricît m-am trudit să aflu un sens) n-am aflat temeiul pentru care faptul de a fi în veac sfetnic la vistierie *(chryssoroas)* împiedică pe cineva să-și rostească o nedumerire, chiar dacă cel care ți-o provoacă are « carte cu șapte peceți » și cel nedumerit numai « bilet de lăsare la vatră »" (p. 4).

Din fișele din dosar (căci există și altele, separat, într-o copertă), preiau aici textele cîtorva, în care sînt redactate reflecții proprii:

„*Primatul spiritual?*

Nu e altul, decît acesta: « Căutați mai întîi Împărăția lui Dumnezeu și toate celelalte vi se vor da pe deasupra! »

Adică:

1) *Nu vă împotriviți răului:*

Nu judecați, *nu* ucideți, nu ocărîți, nu jurați.

2) *Nu poftiți.*

Nu ascundeți făclia sub obroc, dar nici nu faceți ostentație; nu căutați de ale lumii, nu slujiți la doi stăpîni.

Așteptați-vă plata-n ceruri.

3) *Intrați pe ulița strîmtă.*

---

* Iancule, Jianule,
Îți e murgul cam nebun
Trece Oltul ca pe drum
(Cîntec popular)

Feriți-vă de profeții mincinoși.

Cereți, căutați, încercați.

Faceți altora ce vreți să vi se facă.

Dați, răbdați, iertați

Și vă rugați";

„Spre deosebire de catolici, care au într-o carte tot ce *trebuie* să creadă, ortodocșii nu au astfel de *catehisme obligatorii*.

Este simbolul credinței și [*sînt*] *hotărîrile canonice și dogmatice ale sinoadelor ecumenice*";

„Dacă preopinentul meu ar avea dreptate, cum grăiește, « făcîndu-se forte să dovedească oricui », mărturisesc că nu m-aș mulțumi să tac. I-aș recunoaște-o limpede și fără ascunziș, așa cum am făcut-o ori de cîte ori cineva mi-a lămurit că n-am dreptate. Toți o știu. Dar vezi că nu e cazul.

Dacă am fost aspru cu el în termeni, este pentru că am fost jignit de felul absolut necuviincios în care a răspuns unui prieten.

Și dacă voi fi acum aspru în gînd, este pentru că cred că dacă greșala este omenească și se poată îndrepta, stăruința cu orice preț în greșală e un lucru mult mai primejdios.

Regretînd deci că Racoveanu mi-a răpit nădejdea pe care o aveam că se va fi pripit în judecată, rămîne să vedem ce *nu știe* sau *ce știe dar nu vrea să spună Domnia-sa.*

Spațiul de care dispun e limitat și trebuie — fatal — să restrîng argumentarea la respingerea articolului său precedent.

Sînt deci hotărît să nu fac un pas înainte pentru continuarea discuției pînă ce nu ne vom fi lămurit complet";

„Cheia acestui sistem e ideea că *răul* e inerent *creației*";

„*Chestiunea autorității cărților simbolice este însă controversată între ortodocși.*

Și, cu toate aprobările ei, autoritatea cărților simbolice nu e o expunere a doctrinei, ca la catolici, ci o carte de luptă, care definește învățătura. *Consensus comunis ecclesiae*, esența unei anumite doctrine nu este absolută decît în ceea ce spune de ce e cu lupta.

Mai ales în chestiuni de eshatologie. *Mărturisirea...* a suferit modificări, textul lui Petru Movilă fiind prefăcut de Meletios Syrigos în sinodul de la Iași și apoi remodificat de patriarhul Dositei, care expunere diferă de cea din propria lui *Mărturisire...*, precum și de *Micul catheism* al lui Movilă, de mai tîrziu.

Călăuză sigură pentru toate lucrurile hotărîte în sinoade, *Mărturisirea ortodoxă* nu e tot așa sigură pentru ceea ce nu a fost mărturisit acolo.

Sînt influențe scolastice netăgăduite în ea.

Bună în discuțiile asupra marilor chestiuni ale credinței — doctrina despre cele de la sfîrșit are încă de aflat lucruri."

1. Subtitlu adăugat cu creionul, la revederea textului.
2. Inițial, Mircea Vulcănescu scrisese: „mă fac să stau de mai multe zile".

Forma ultimă denotă că autorul a stat o vreme și mai îndelungată „în cumpănă" dacă să-i răspundă sau nu lui Racoveanu; iar după ce a scris răspunsul, se pare că a renunțat la gîndul de a-l publica, deoarece nu s-a păstrat — și, deci, probabil că nu s-a realizat atunci — și o formă dactilografiată a textului (cum avem, în schimb, pentru „Răspuns la un răspuns").

3. În manuscris se continuă cu cinci cuvinte tăiate: „în polemica lui cu Eliade".
4. „Atunci va zice celor din stînga: « Duceți-vă de la Mine, blestemaților, în focul cel veșnic, care este gătit diavolilor și îngerilor lui »" („Sfînta Evanghelie după Matei", cap. 25, 41; în *Biblia*..., trad. de Bartolomeu Valeriu Anania, ed. 2001, pp. 1490–1491).
5. Vezi Petru Movilă, *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe*, 1642. Trad. de Alexandru Elian, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, 183 p.
6. Vezi *Summa theologiae* a lui Toma d'Aquino.
7. Silogismul are trei termeni; eroarea se săvîrșește cînd termenul mediu este folosit în două sensuri (ca în cazul omonimelor).
8. Termenii sînt tripli: mediu, major, minor (lat.).
9. Limitele, în accepția latinilor, nu admit drept concluzie decît ceea ce este în premise (lat.).
10. Concordanța cu acordul părinților bisericii (lat.).
11. *Teodor M. Popescu* (n. 1 iunie 1893, Boteni, jud Dîmbovița — m. 4 aprilie 1973, București), profesor de istorie bisericească universală, patrologie, istorie a dogmelor și istorie a Bisericii Române; „teolog de mare erudiție" (Mircea Păcurariu).
12. Vezi Teodor M. Popescu, „Tratatul împăratului Justinian contra lui Origen" [Studiu și traducere]; în *Studii teologice*, an IV, 1933, pp. 17–66.
13. Lipsă în textul vulcănescian.
14. Lipsă în textul vulcănescian.
15. Lipsă în textul vulcănescian.
16. Lipsă în textul vulcănescian.
17. Lipsă în textul vulcănescian.
18. Lipsă în textul vulcănescian.
19. Lipsă în textul vulcănescian.

20. Lipsă în textul vulcănescian.
21. N-am cunoștință despre o asemenea „discuție ulterioară".
22. *Mărturisirea ortodoxă* (1643) a apărut în ed. a doua în 1645, în limbile polonă și slavona ucraineană; acestei a doua ediții i s-a zis și *Catehismul cel mic*, fiind cunoscută specialiștilor și sub această denumire.
23. Vezi Mircea Vulcănescu, „O problemă teologică eronat rezolvată?..." (în culegerea de față, pp. 319–322).
24. „Dumnezeu să fie totul întru toate" („Epistola sfîntului apostol Pavel Întîia către Corinteni", cap. 15, v. 28; în *Biblia*..., trad. de Bartolomeu Valeriu Anania, ed. 2001, p. 1653).
25. Ultima frază este notată (cu creionul) pe marginea acestui alineat.
26. Fișa cu citatul (numerotată A de Mircea Vulcănescu) s-a rătăcit și n-am găsit-o încă.
27. Vezi nota 12.
28. Cifră lipsă în textul vulcănescian.
29. 8 septembrie.

PETRU MANOLIU

Notă publicată în *Criterion*, an I, nr. 1, 15 octombrie 1934, p. 6 (rubrica „...Și cîteva puncte de vedere").

Este înscrisă în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Retipărită în culegerea *De la Nae Ionescu la „Criterion"* (ed. 2003), p. 156.

În arhiva Mircea Vulcănescu nu am găsit manuscrisul sau vreun text dactilografiat.

Transcrierea se face după un exemplar al numărului revistei, păstrat în arhivă; nu are modificări sau corecturi autografe.

În *Criterion*, nota a apărut fără titlu (ca toate notele de la rubrica sus-pomenită).

Pentru culegerea de față, titlul îl împrumutăm din lista lucrărilor proprii (decembrie 1940).

Notița față de care ia atitudine Vulcănescu a apărut cu semnătura lui Erasm (= Petru Manoliu), în *Credința*, an II, nr. 247, 28 septembrie 1934, p. 4 (rubrica „Țintar").

Nota din *Criterion* n-a trecut chiar fără anume urmări, care puteau să dea o turnură neplăcută relațiilor dintre Dimitrie Gusti și Mircea Vulcănescu.

În aceeași zi de 15 octombrie, cînd nota lui Vulcănescu apărea în *Criterion*, Petru Manoliu îl atacă, tot în *Credința*, pe Dimitrie Gusti.

Acesta din urmă are „inspirația" să-i facă unele reproșuri privitoare la notă lui Vulcănescu, care ia reproșurile drept „observație nedreaptă și jignitoare", „avertisment", și-i scrie profesorului o scrisoare, datată 25 octombrie 1934, însoțită de o „petiție", ordonată pe puncte: 1 (a–b), 2 (a–m), rezumat (1–4), cu o întrebare retorică: „Pînă cînd asta ?"

Preluăm aci, din scrisoare, numai un pasaj, legat de nota apărută în *Criterion*:

„Profesorul Gusti

1) Îmi reproșează *mie* că am scris de « rigoarea » lui Petru Manoliu, care-l înjură în *Credința* de la 15 octombrie,

deși:

a) ce scrisesem era înainte de orice atac;

b) oricine gîndește contextul vede că « rigoarea » e scrisă în ironie — lucru pe care-l poate certifica oricare din cei ce au luat parte la alcătuirea revistei: Tell, Cantacuzino, Comarnescu sau Stahl".

Dimitrie Gusti îi răspunde peste trei zile, cînd revine de la Sinaia, și aplanează incidentul cu elevul revoltat pe drept, trimițînd înapoi scrisoarea, împreună cu „demisia", pe care o consideră „nevenită".

1. Mircea Vulcănescu are în vedere aci o suită de articole apărute în *Cuvîntul*:

Mircea Vulcănescu, „Între catolicism și erezie sau urmările dogmatice ale rătăcirii sinodale" (2, 3 februarie 1929);

Stoenescu (= Mircea Vulcănescu), „Între Afredon și Matei Vlăstare sau o apologie protestantă la adresa Sinodului" (15 martie 1929);

Cuvîntul, „Răspuns Prea-Sfințitului Vartolomeu" (I–IV) (20, 25, 26 și 29 martie 1929; scris de George Racoveanu, Sandu Tudor și Mircea Vulcănescu); ș. a.

(Vezi lista bibliografică de la pp. 442–443.)

2. *Cuvîntul* își încetase apariția la 2 ianuarie 1934, în urma atentatului asupra prim-ministrului I. G. Duca. Va reapărea abia la 21 ianuarie 1938, avînd ca director pe Nae Ionescu.

GÎNDURI PENTRU STAREA BISERICII ROMÂNEȘTI ÎN STATUL LAIC

Apărute în *Lumea nouă*, an I, nr. 2, mai 1932, pp. 9–19. Semnătura: Mircea M. Vulcănescu.

Articolul este înscris în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Despre acest articol, vezi și „Gînduri despre starea bisericii românești în statul laic", în *Cuvîntul*, an VIII, nr. 2550, 29 mai 1932, p. 3 („Panopticum").

În arhiva Mircea Vulcănescu n-am găsit manuscrisul, însemnări, vreo formă dactilografiată și nici extrasul din *Lumea nouă*.

Transcrierea pentru culegerea de față se face după numărul revistei *Lumea nouă* din colecția Bibliotecii Academiei Române.

SÎNT PENTRU ÎNGROPARE

Publicat în *Ultima oră*, an I, nr. 44, 19 februarie 1929, p. 1 („O întrebare pe zi").

Nu este înscris în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Răspuns la o anchetă, în cadrul rubricii „O întrebare pe zi".

Iată întrebarea, nota introductivă a redacției și (integral) răspunsurile primite:

„*Vreți să fiți incinerat sau îngropat ?*

Zilele trecute, pe sălile tribunalului, lumea strînsă în jurul unui bătrîn asculta cuvinte de urgie și prevestiri de pedeapsă Dumnezeiască. Un bătrîn chemat la proces amintea greaua greșală în care au căzut, în zilele noastre, fiii Domnului, fără Domn. Chestiunea încenușării era privită cu repulsie de oamenii simpli și credincioși. Dar nu numai ei, ci și intelectualii tuturor confesiunilor cred că încenușarea e o greșală. Să-i urmărim.

Poetul *Ion Barbu:* Sînt pentru îngropare, pentru păstrarea integralității.

Emil Ciomac: Pentru galvanizare!

Radu Dragnea: îngropare.

Const. Brăiloiu: îngropare.

Scriitorul *Mircea M. Vulcănescu:* [textul de la p. 357].

Camil Petrescu: incinerare.

Ion Călugăru: înmormîntare".

În arhiva Mircea Vulcănescu nu se află manuscrisul sau o formă dactilografiată și nici vreun extras din cotidian.

Transcrierea s-a făcut după numărul cotidianului aflat în Biblioteca Academiei Române.

Titlul răspunsului la anchetă este dat de editor (în ziar este doar titlul rubricii: „O întrebare pe zi").

O CRUCE PE MORMÎNTUL EROULUI NECUNOSCUT

Articol de atitudine religioasă apărut în *Dreapta*, an II, nr. 5, 29 ianuarie 1933, p. 3. Semnătura: *Dreapta.*

În lista lucrărilor proprii din decembrie 1940, Mircea Vulcănescu indică și acest text, cu titlul „O cruce la Mormîntul Eroului Necunoscut" și cu specificarea că este semnat: „Anonim (Dreapta)".

Se știe că Mormîntul Eroului Necunoscut nu are cruce; în ziua de 24 ianuarie 1933, un grup de tineri orientați către dreapta politică a vrut să instaleze o cruce eroului neamului creștin românesc; autoritățile i-au maltratat și au smuls crucea.

Dreptcredinciosul Mircea Vulcănescu protestează, ca un bun ortodox ce este (indiferent cine ar fi pus crucea).

În 1935, Asociația „Cultul Patriei" va așeza și ea o cruce.

Poate că e bine să se știe că nici astăzi Mormîntul Eroului Necunoscut (readus în 1990 de la Mărășești și) amplasat în Parcul Libertății din Capitală nu are o cruce, ca semn al credinței ortodoxe pentru morții și eroii săi.

Transcrierea s-a făcut după ziarul din Biblioteca Academiei Române.

1. În Parcul Libertății (fostul Parc „Carol") din Capitală, în anii '30, în cadrul „Lunii Bucureștilor", se organizau expoziții, precum aceea din toamna lui 1934, despre care Mircea Vulcănescu a scris o notă în *Criterion* (an I, nr. 1, 15 octombrie 1934, p. 6). Tot aci fusese amplasată în 1906 marea expoziție jubiliară organizată cu prilejul împlinirii a 40 de ani de domnie ai lui Carol I. Dintr-o asemenea expoziție s-a născut și s-a permanentizat actualul Muzeu Tehnic „Dimitrie Leonida".

GÎNDURI PENTRU NAȘTEREA DOMNULUI
Însemnări pentru o metafizică a Bucuriei

Tipărit în *Cuvîntul*, an VI, nr. 1682, 25 decembrie 1929, p. 5.

Figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

În arhiva Mircea Vulcănescu nu am găsit manuscrisul, însemnări, o formă dactilografiată sau textul decupat din cotidian.

Pentru culegerea de față, transcrierea s-a făcut după colecția *Cuvîntului* din Biblioteca Academiei Române.

1. Vezi clasicul precept „Totul curge" al lui Heraclit din Efes.

2. „Deșertăciunea deșertăciunilor — a zis Ecclesiastul —,
deșertăciunea deșertăciunilor,
toate sînt deșertăciune."

(„Ecclesiastul", cap. 1, v. 2; în *Biblia*..., trad. de Bartolomeu Valeriu Anania, ed. 2001, p. 849.)

(Vezi și cap. 12, v. 8; p. 866.)

3. „Că într-atît a iubit Dumnezeu lumea, încît pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, pentru ca tot ce se crede-Întrînsul să nu piară, ci să aibă viață veșnică." („Sfînta Evanghelie după Ioan", cap. 3, v. 16; în *Biblia*..., trad. de Bartolomeu Valeriu Anania, ed. 2001, p. 1559.)

4. Peste 15 ani, ideea este reluată, amplificată și adîncită; vezi Mircea Vulcănescu, „Existența concretă în metafizica românească"; în *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 3. *Către ființa spiritualității românești.* București, Ed. Eminescu, 1996, pp. 141–162.

CRĂCIUN 1935

Articol publicat în *Prezentul*, an I, nr. 273, 25 decembrie 1935, p. 1. Semnătura: Mircea Vulcănescu.

Nu figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

În arhiva Mircea Vulcănescu nu am găsit nici un manuscris sau exemplar al numărului de ziar.

Transcrierea s-a făcut după colecția *Prezentului* din Biblioteca Academiei Române.

GÎNDIREA RELIGIOASĂ CONTIMPORANĂ

Conferință rostită în 29 noiembrie 1934, la Casa Femeii din București, în cadrul unui ciclu organizat de Societatea Națională a Femeilor Ortodoxe Române.

Figurează în lista lucrărilor proprii din decembrie 1940.

Publicată, ca inedită, în *Viața Românească*, an LXXXIX, nr. 3–4, martie–aprilie 1994, pp. 86–98.

Retipărită în *Posibilitățile filozofiei creștine* (ed. 1996), pp. 42–62.

În arhiva Mircea Vulcănescu se află: 1) un manuscris, cu 2 p. (formatul 210/340 mm); este scris cu cerneală verde, cu numeroase modificări de redactare; este textul paragr. 1 și primul pasaj din paragr. 2, pînă la: „...de la un moment la altul"; este o formă foarte apropiată de cea dactilografiată; 2) un text dactilografiat (în 1934; ex. 1, panglică albastră); are pagina de titlu — cu numele și data rostirii conferinței — și încă 24 p.; nu are modificări sau corecturi; nu a fost citit de autor, căci nume lipsă în text — întrucît n-au fost descifrate de dactilografă

— nu au fost completate; 3) un text scris de mînă (copie a celui dactilografiat) de Mărgărita Vulcănescu.

Pentru culegerea de față, transcrierea s-a făcut după textul dactilografiat (2).

1. Titlul de paragraf este dat de editor, întrucît autorul a dat titluri pentru paragrafele 3–8.

Tot astfel am procedat și pentru paragraful 2.

2. Vol. I al *Capitalului* lui Karl Marx a apărut în 1867; doar volumele II și III au fost îngrijite de Fr. Engels, iar vol. IV, după moartea lui Engels, de Karl Kautsky.

3. Vezi Fr. Engels, „Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane"; în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 21. București, Ed. Politică, 1965, pp. 261–305.

4. Înșelăciune pioasă (lat.).

Expresia o întîlnim la Ovidiu (*Metamorfoze*, IX, 711) și are sensul de minciună nevinovată, prin care se urmărește ocolirea stării reale, spre a se evita sau a se diminua o mare durere morală.

5. Chiar și tu! (lat.).

6. În toamna anului 1934, cînd Mircea Vulcănescu își rostea conferința de față, sub auspiciile Societății Române de Filozofie se prezenta ciclul de conferințe „Criza rațiunii în gîndirea europeană", la care au fost invitați să vorbească: C. Rădulescu-Motru, Ion Petrovici, Constantin Narly, Tudor Vianu, Mircea Florian, Vasile Băncilă, Mihai Ralea și Petre Andrei.

7. Vezi și Mircea Vulcănescu, „Însemnări în marginea crizei morale", în culegerea de față, pp. 105–139 (special, pp. 114–115).

8. Vezi Lucian Blaga, *Cunoașterea luciferică*. Sibiu, Tiparul Inst. de arte grafice „Dacia Traiană", 1933.

9. Vezi Paul Sterian, *Acatistul Sfintei Cuvioase Paraschiva* (București, 1932); Sandu Tudor, „Acatistul Sfîntului Dimitrie-cel-Nou Basarabov" (*Gîndirea*, an VII, nr. 10, octombrie 1927, pp. 235–250) ș. a.

10. Ludwig Feuerbach (1804–1872), filozof materialist german, desprins din gruparea tinerilor hegelieni. Lucrare fundamentală: *Esența creștinismului* (1841; trad. rom., 1961).

11. Vezi Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, Félix Alcan, 1932 (trad. rom., 1998).

12. Vezi idem, *Essai sur les données immédiats de la conscience*. Paris, 1889 (alte 52 ed., pînă în 1946; trad. rom., 1992).

13. Vezi Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 17.–22 Auflage. Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1929 (ed. I: 1917).

Vezi și Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și desprè relația lui cu iraționalul*. În românește de Ioan Milea, Cluj, Ed. Dacia, 1992 (trad. după ed. a 14-a, 1926).

14. Dintre lucrările lui Lev Șestov traduse în limba română amintesc: *Revelațiile morții* (1993); *Începuturi și sfîrșituri* (1993); *Noaptea din grădina Ghetsimani* (1995); *Apoteoza lipsei de temeiuri* (trad. Janina Ianoși; Ed. Humanitas, 1995).

15. „Pilat i-a zis: « Ce este adevărul?... »". („Sfînta Evanghelie după Ioan", cap. 18, v. 38; în *Biblia...*, trad. de Bartolomeu Valeriu Anania, ed. 2001, p. 1579).

16. Vezi Leon al XIII-lea, *Aeternis Patris* (1891).

17. Vezi „Sfînta Evanghelie după Ioan", cap. 17, v. 10–11 ș. a.

18. Asupra filozofiei augustiniene și a celei tomiste, Mircea Vulcănescu medita de cîțiva ani, iar tema va continua să-l preocupe încă alți cîțiva ani; vezi amplul studiu „Două tipuri de filozofie medievală", publicat în *Izvoare de filozofie*, vol. I, 1942. (Cititorului de azi îi stă la îndemînă în *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 1. *Pentru o nouă spiritualitate filozofică*. București, Ed. Eminescu, 1992, pp. 100–126; altă ed., 1996.)

19. Vezi *Logos. Revue de synthèse chrétienne orthodoxe*, din care au apărut două numere, în 1928. Dintre colaboratorii la *Logos*, amintesc pe: Georges Florowsky, F. W. Förster, N. Berdiaev, Leon P. Karsavin, N. N. Glubokowsky, Nae Ionescu, Mircea Eliade, Paul Sterian, Virgil Godeanu ș. a.

20. Vezi N. A. Berdiaev, *Un nouveau Moyen-Âge*. Paris, 1927 (trad. rom., 1936; reed. 2001).

21. Din studiul consacrat lui Blaga, pe care Mircea Vulcănescu îl pregătea în 1934, o parte a apărut în revista *Criterion* (an I, nr. 5, 15 decembrie 1934, p. 3), iar o alta a rămas în manuscris pînă în zilele noastre. (Vezi „În jurul filozofiei lui Blaga" și „Blaga, *Eonul dogmatic*", în *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 1. *Către o nouă spiritualitate filozofică*, ed. 1992, 1996.)

22. Tipărirea lucrărilor filozofice, a cursurilor de metafizică și a celor de logică, precum și a unor studii rămase în reviste a început în 1941 (cu reeditări în anii '80, în străinătate) și s-a înviorat în anii '90, cu tipărirea tuturor cursurilor litografiate ori stenografiate (cîte s-au identificat pînă acum...), cu tipărirea și traducerea tezei de doctorat în filozofie, a unei culegeri de studii filozofice (*Neliniștea metafizică*, 1993) și cu deschiderea ediției de *Opere*; în vol. I (2000) sînt tipărite lecția inaugurală și primele trei cursuri de metafizică, predate în anii '20.

23. Vezi Nae Ionescu, „Individualismul englez"; în *Gîndirea*, an IV, nr. 2, noiembrie 1924, pp. 33–37.

24. Mircea Vulcănescu are în vedere prefețele la Herbert Spencer, *Individul împotriva statului* (1924), la Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice* (1934) și, desigur, cea la Mihail Sebastian, *De două mii de ani* (1934).

25. Vezi Nae Ionescu, *Filozofia religiei* (litogr. 1924–1925; tipărit: 1990–1991 — în *Viața Românească* —; 1993; 1994; 1998; 2000 — în *Opere*, vol. I).

26. Vezi Nichifor Crainic, „Politică și ortodoxie"; în *Gîndirea*, an III, nr. 5, 1 noiembrie 1923, pp. 77–83.

27. Vezi idem, „Iisus în țara mea"; în *Gîndirea*, an II, nr. 11–12, 5 ianuarie 1922, pp. 117–120.

28. Vezi idem, „Parsifal"; în *Gîndirea*, an III, nr. 8–10, 20 ianuarie 1924, pp. 181–186.

29. Vezi idem, „Spiritualitate"; în *Gîndirea*, an VIII, nr. 8–9, august–septembrie 1928, pp. 307–310.

30. Vezi idem, „Titanii ateismului"; în *Gîndirea*, an XIII, nr. 7, noiembrie 1934, pp. 257–263.

INDICE DE NUME

INDICE DE PUBLICAȚII

CUPRINS

Redactor
SORIN LAVRIC
Tehnoredactor
DOINA ELENA PODARU
Corector
NADEJDA STĂNCULESCU

Apărut 2004
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tipărit la „ARTPRESS“, Timișoara

HUMANITAS

bunul gust al libertății

De același autor

MIRCEA VULCĂNESCU

De la Nae Ionescu la Criterion. Publicistică (1923–1946)

Ediție îngrijită de MARIN DIACONU

Începînd cu textul de debut din 1923, *Cuvinte pentru drum*, și ajungînd pînă la însemnările zilnice din perioada detenției la Arsenal, în 1946, acest volum de publicistică surprinde retrospectiv umbra a două decenii de preocupări culturale dintre cele mai diverse. Interesat de tot și toate, Mircea Vulcănescu scrie despre temele predilecte ale tinerei generații interbelice, dar și despre obsesiile lui stăruitoare: bolșevismul, mitul creat din nimic al lui Lenin, filozofia lui Nae Ionescu, cauzele ascensiunii mișcării legionare, cultul Căpitanului, mistica ortodoxă, impostura de care dau dovadă psihologii atunci cînd pretind că pot explica tot ce ține de psihicul omului (de pildă, credința) etc. Editorul a conceput culegerea în unitate tematică cu cele trei volume Vulcănescu apărute la Editura Eminescu sub titlul *Dimensiunea românească a existenței*. Textele eseistului sînt însoțite de note, comentarii și un indice de nume.